أفلاطون

فيدون

(في خلود النفس)

ترجمها عن النص اليوناني مع مقدمات وشروح

عزت قرني

دكتوراه الدولة في الآداب من السربون

كلية الآداب - جامعة عين شمس

توزيع

دار النهضة العربية

٣٢ شارع عبد الخالق ثروت

القاهرة



أفلاطون

فيدون

(في خلود النفس)

ترجمها عن النص اليوناني مع مقدمات وشروح

عزت قرني

دكتوراه الدولة في الآداب من السربون

كلية الآداب - جامعة عين شمس

توزيع

دار النهضة العربية

٣٢ شارع عبد الخالق ثروت

القاهرة

تقـــديم

تقدم هنا إلى قراء العربية ، لأول مرة ، فيما يبدو (١) ، فى تاريخ هذه اللغة ، ترجمة كاملة وعن اليونانية مباشرة لاحدى عظميات المحاورات الأفلاطونية ، « فيدون » . وسيتفق العقلاء على أن أى ترجمة منقولة عن غير النص فى لغته الأصلية ليست بذات قيمة علمية ، وإن كان قد يحمد لصاحبها محاولته ملء الفراغ بقدر استطاعته . ولكن الخطر أن الترجمة عن ترجمة أخرى لنص بلغة ثالثة يحتمل أن تضلل أكثر مما تفيد ، وهى ستظل على أية حال بعيدة بالضرورة عن مقاصد النص الأصلى . ولنا أن نتصور قيمة ترجمة لمؤلفات الفيلسوف الفرنسى ديكارت مثلا تكون قد أخذت عن اللغة اليابانية وليس عن اللغة الفرنسية ، لو لم تكن بين أيدينا الترجمات المعتمدة التى أخرجها الأستاذ الدكتور عثمان أمين لكبريات كتب هذا الفيلسوف !

---

(١) أنظر مؤقتاً « فيدون وكتاب التفاحة المنسوب لسقراط » للدكتور على سامى النشار ، ١٩٦٥، ص ٢٦٥ ، ٢٦٧ ، وخاصة ٢٧٢ : « ولكن هل نستنتج من كتابات إبن أبى أصيبعة أن فيدون قد ترجم إلى العربية ؟ لا توجد إشارة واضحة إلى هذا — ولكن يمكننا أن نقول إن الكتاب قد ترجم مختصراً » ، جوقارن ٢٧٢ .

وقد أردنا لترجمتنا هذه أن تكون حرفية ، لهذا حاولنا إتباع ترتيب أجزاء العبارة اليونانية بقدر ما تسمح به الصياغة العربية ، ووضع المقابلات العربية الحرفية ، ما أمكن ذلك ، للكلمات والتعبيرات اليونانية ، باختصار أردنا لها أن تكون ترجمة كلمة بكلمة . ونفس هذا المنهج إتبعناه أيضاً فى ترجمتنا لمحاورات « أوطيفرون » و « الدفاع » و « أقريطون » التى تظهر فى مجلد مستقل تحت عنوان « محاكمة سقراط » (٢) .

وقد اتبعنا النص الذى نشره جون بيرنت للمحاورات الأفلاطونية والمسمى بنشرة أكسفورد ، وترقيمنا لأوائل الصفحات والفقرات بحسبه أيضاً (وإذا حدث ووجد اختلاف مع ترقيم نشرة أخرى ، مثل مجموعة Budé الفرنسية ، فانه لا يزيد فى العادة عن سطر واحد) . وقد وضعنا الأرقام الأصلية لصفحات المحاورات وفقراتها ، والتى سيجدها القارىء أثناء قراءته للمراجع العلمية ، بين أقواس مربعة ، مثلا ، [٦٤] ، أى صفحة ٦٤ ، وتبدأ معه فقرتها ا ، ثم [ب] أى صفحة ٦٤ فى فقرتها ب ، وتقسم كل صفحة إلى خمس فقرات : ا ، ب ، حـ ، د ، هـ وكل منها يحوى فى العادة من ثمانية إلى عشرة سطور . وعندما يريد الكاتب أن يحيل القارىء إحالة دقيقة إلى مرجعه فإنه قد يضيف السطر بعد ذكر الصفحة والفقرة ، هكذا : ٦٤ ب ٧ (والسطور هنا بحسب نشرة بيرنت كما هو مفهوم) . وقد وجدنا من المهم أحياناً ، فى المقدمات أو فى التعليقات ، إثبات بعض الكلمات اليونانية ، ولكنا كتبناها بالحروف

---

(٢) ولعل هذه الترجمات جميعاً أن تكون مفيدة بعض الفائدة لطالب الدراسات اليونانية الذى يستطيع بمعونتها تتبع النص اليونانى فى غير مشقة كبيرة .

اللاتينية لاعتبارات عملية تخص الطباعة ، ونشير على الخصوص إلى أننا كتبنا حرف « الإبسلون » هكذا : e مهما يكن تشكيله ، وحرف « الإيتا » : ê ، و « الثيتا » : th ، و «الأوبسلون » : u ،والخى » kh ،و« الأوميجا » : ô .

وقد استفدنا بالطبع من الشروح والترجمات التى نشرت للمحاورة ، ونخص بالذكر منها فى الألمانية والإنجليزية والفرنسية :

Fr. Dirlmeier, *Platon. Phaidon*, München, 1949.
J. Burnet, *Phaedo* (with Introd. and Notes), Oxford, 1911.
R.S. Bluck, *Plato's Phaedo*, London, 1955.
R. Hackforth, *Plato's Phaedo*, Cambridge, 1955.
L. Robin, *Platon. Phédon*, Coll. G. Budé, Paris, 1936. (٣)
E. Chambry, *Platon. Oeuvres complètes*, tome III, Paris, s.d.

وقد قسمنا « فيدون » ، تسهيلا على القارىء وتيسيرا لشرح المحاورة والتعليق عليها ، إلى أقسام ، وقدمنا لكل قسم بمقدمة ، وأثبتنا على هامش النص ما رأينا إضافته من شروح وتعليقات متذكرين طوال الوقت أننا نكتب للقارىء بالعربية.

ولا شك أنه يمكن أن يقال إن هناك أشياء كثيرة كان يمكن أن تضاف إلى المقدمات وإلى الهوامش . والحق أن التعليق الوافى على المحاورة يمكن أن يستغرق مجلداً بأكمله ، ولكننا رأينا الاكتفاء الآن بما سيجده القارىء هنا ، ولعلنا نعود إلى مسائل هذه المحاورة الهامة فى دراسات أخرى . وإننا لننتظر ملاحظات الدارسين سواء على تفسيرنا أو على ترجمتنا ، ولعل ذلك يكون ، فيما يخص

---

(٣) ترجمة المقدمة الهامة لهذا الكتاب يجدها القارىء المستعرب فى كتاب الدكتور على سامى النشار المذكور مع شىء من التلخيص (١٣٧ — ١٨٥) ، ويجد بعدها مقدمة ترجمة شامبرى التالية ولكنها ليست بذات أهمية خاصة .

الحالة الأخيرة ، بالرجوع إلى النص اليونانى نفسه و بمراجعة ترجمتنا عليه - ونحن واثقون أن الدراسات الفلسفية ، بل واليونانية ، فى مصر ، ستستفيد من هذا النقد الذى نرحب به كل الترحيب ، خاصة وأننا نعى كل الوعى أنه ليس هناك من كلمة أخيرة لا فى ميدان الترجمة ولا فى ميدان التفسير الفلسفى. وأين هو هذا الذى لا يخطىء أو لا يسهو أو لا ينسى ؟

أخيراً أجد واجباً على أن أثبت هنا ، فى تقديم هذا الحوار عن الخلود ، كلمة وفاء لذكرى واحد من كبار أساتذة الفلسفة الإسلامية والتصوف ، أبو العلا عفيفى ، الذى جعلته ، رغم ندرة اللقاء ، عظيم مكانته وقرابة قريبة، مثلا لنا نتطلع إليه ، ولذكرى أربعة من اساتذتنا ، رحلوا عن هذا العالم أثناء غيابنا عن أرض مصر الخالدة ، ولهم علينا حق العرفان وقد انتبهوا إلينا وشجعوا ورعوا ، سواء منذ الشهور الأولى نفسها لدراستنا بكلية الآداب بجامعة القاهرة ، أو بعد ذلك ، وهم الأساتذة : أحمد فؤاد الاهوانى ، يوسف مراد ، محمد مصطفى حلمى ، ومحمد صقر خفاجة . وفى الوفاء بعض الخلود .

المؤلف

مقدمة عامة

أهمية فيدون :

هذه محاورة من أهم محاورات أفلاطون ، اهتمت بها الفلسفة اليونانية بعد أفلاطون ، واهتم بها الفكر الإسلامي والفكر المسيحي ، ولا تزال تحتل مكانة في المقدمة بين المحاورات الأفلاطونية التي يقبل عليها القراء والشراح في الغرب اليوم . وقد تختلف دواعي الإهتمام بها بعض الشيء عند القارىء المهتم بالفلسفة وعند المتخصص ، فالأول يرى فيها تخليداً لاسم سقراط ووصفاً مؤثراً لموت الفيلسوف وعرضا لمشكلة شغلت الإنسانية ، مشكلة النفس وخلودها ، ويجذبه إليها سهولتها في كثير من مواضعها وفن أفلاطون الذي يصل إلى ذروته في هذه المحاورة حياة وتأثيراً ، مما جعل البعض يعتبر أنها أعظم ما كُتب في النثر الأدبي اليوناني على الإطلاق . أما المتخصص فإنه يرى فيها لا شك هذا كله ، ولكنه يرى فيها كذلك إحدى قمم التفلسف الأفلاطوني، ومؤلفا يكوّن مرحلة رئيسية من مراحل تكون فلسفة أفلاطون ويجمع بين دفيه وضعا لمعظم النظريات الأفلاطونية الهامة كما تظهر في هذه المرحلة من فكر أفلاطون .

تاريخ كتابتها :

من المستحيل تحديد تاريخ دقيق لتأليف « فيدون » بسبب عدم احتوائها على

أية إشارة تاريخية إلى عصر أفلاطون تساعدنا على تأريخها . لهذا فإن الطريق الباقى هو الإعتماد على مكان المحاورة بين المحاورات الأخرى واقتراح تاريخ تقريبى بناء على ذلك . ومن غير المشكوك فيه أن المحاورة تنتمى إلى فترة النضوج التى تلت مرحلة الشباب . وإلى أواخر هذه المرحلة الأخيرة تنتمى محاورات مثل « جورجياس » و « مينون » و « أقراطيلوس » ، وتشير محاورتنا فى وضوح إلى « مينون » . من ناحية أخرى فإن مضمون المحاورة يدعو إلى اعتبار أنها كتبت قبل محاورة « الجمهورية » التى تعد أكمل وضع لنظريات أفلاطون فى مرحلة النضوج ، وهو ليس حال « فيدون » التى يغلب عليها طابع البحث وعدم التقرير الحاسم . ولما كان من المقبول عموما أن « الجمهورية » قد كتبت بعد إنشاء واستقرار مدرسة أفلاطون المسماة بالأكاديمية (حوالى عام ٣٨٨ ق . م .) ، ولما كان نضج المحاولة الفلسفية فى « فيدون » يدل على قرب تاريخها من تاريخ « الجمهورية » ، كما يدل على هذا أيضا دراسة أسلوب أفلاطون وخصائصه اللغوية ، ولما كانت الإشارات المتعددة إلى بعض المذاهب الفيثاغورية تجعلنا نميل إلى اعتبار أن « فيدون » قد كتبت بعد رحلة أفلاطون التى جال خلالها بين مصر والساحل الإفريقى وجنوب إيطاليا (التى كانت مركز تجمع الفيثاغوريين) ، وهى الرحلة التى أسس بعد عودته منها مدرسته ، فإنه يمكن القول إن محاورتنا قد ألفت فى فترة لاحقة على ٣٨٨ ق . م . ، وربما قريبا من هذا التاريخ (أى وعمر أفلاطون حوالى الخامسة والأربعين ، فقد ولد عام ٤٢٧ ق . م .) .

موضوع المحاورة :

اختلف الشراح حول الموضوع الحقيقى لهذه المحاورة ، فمنهم من يعتقد أنها رواية تاريخية دقيقة لما قيل يوم موت سقراط(١) ، فموضوعها إذن هو مجرد

---

(١) هذا هو رأى بيرنت (Burnet) فى كتابه المشار إليه وكذلك فى كتابه =

حكاية ذلك . ومنهم من يرى أنها تمثل آراء أفلاطون نفسه حول الموت وخلود النفس معروضة إلى جانب نظريات أخرى له حول المثل والتذكر(٢) . ومنهم من يعتقد أن موضوعها إنما هو رأى أفلاطون حول حياة الفيلسوف الحق(٣) ، أو حول النظرية الاخلاقية ، ذات الأصل السقراطى ، الخاصة «بالعناية بالنفس» ، أى تعميق النظر فى القيم الأخلاقية وتطبيق هذا فى السلوك(٤) ، أو حول السعادة كما يراها الفيلسوف(٥) .

وفيما يخص الرأى الأول فقد أثار موجة عارمة من النقد حين قام فى أوائل القرن العشرين الميلادى فى اسكتلنده ، لأنه يريد أن ينسب كل ما يقال على لسان سقراط فى المحاورات الأفلاطونية إلى سقراط التاريخى نفسه ، بينما نحن نعلم من مصدر وثيق كأرسطو أن أفلاطون هو صاحب نظرية المثل كما نراها فى « فيدون » أى باعتبارها ذات وجود منفصل مستقل وليس كمجرد أفكار فى الذهن . ومن جهة أخرى فإن محاورات أفلاطون تضع على لسان سقراط آراء يختلف بعضها عن بعض وتصل أحيانا إلى حد التضارب . ولم نذهب بعيداً ونحن نرى سقراط فى محاورة « الدفاع » (وهى التى تنقل فى رأى معظم المفسرين مضمون ما قاله سقراط التاريخى بالفعل أمام المحكمة التى حوكم أمامها) يقول إنه لا يستطيع أن يقول

Greek Philosophy. I : From Thales to Plato = ، ورأى تايلور (A. E. Taylor) فى كتابه : Varia Socratica وفى كتابه Plato. The Man and his Work.

(٢) أنظر كتاب روبان (Robin) المذكور ، ص XXI .

(٣) أنظر كتاب Block المذكور ، ص ٥ .

(٤) أنظر كتاب Hackforth المذكور ، ص ١ .

(٥) أنظر كتاب Dirlmeier المذكور ، ص ٢٢٨ .

شيئا محدداً عن الموت ، بينما سنراه هنا فى « فيدون » يتحدث فى حماس واعتقاد شديدين عن خلود النفس وعن طبيعتها الإلهية ، وذلك بينما الفارق الزمنى بين لحظة هذه المحاورة وتلك لا يعدو بضعة أسابيع؟ وهكذا نرى ، وبدون الدخول فى تفصيلات نقد تلك النظرية[٦] ، أنها تؤدى إلى صعوبات جمة وتناقضات كثيرة . والموقف الأسلم هو نسبة كل المحاورات إلى أفلاطون مع الاعتراف بوجود تأثير سقراطى وآراء سقراطية هنا وهناك بل وبوجود بعض المحاورات التى تهدف قصداً إلى التأريخ لبعض لحظات سقراط ، ومنها محاورة « الدفاع » ومحاورة « أقريطون » ، ويمكن كذلك أن تضاف إلى هذه المجموعة الصفحات الأولى والأخيرة من « فيدون » (٥٨ هـ - ٦ أ ، ١١٦ أ — ١٨ أ) . ولكن هذا لا يعنى أن « فيدون » قد ألفت من أجل حكاية يوم سقراط الأخير ، بل الأدق أن يقال إن تلك اللحظة التاريخية قد أختيرت إطاراً للحديث عن آراء أفلاطون فى موضوع يناسبها كل المناسبة ، ألا وهو خلود النفس .

وكما يرى القارىء فإننا نميل إلى اعتبار أن خلود النفس هو موضوع المحاورة . أو ليس هذا هو ما يشغل القسم الأكبر منها ؟ ولكن ذلك لا يعنى أن الآراء التى تجعل من الأخلاق ، وأخلاق الفيلسوف على الدقة ، موضوع المحاورة آراء خطئة . فما من شك أن نهايات معظم البراهين على خلود النفس هنا ستؤكد على الواجبات الأخلاقية التى ستضمن للنفس ذلك المصير . كذلك فإن مغزى الأسطورة التى ينتهى بها الحوار (١١٤ حـ — هـ) مغزى أخلاقى ، أخيراً فإن نصيحة سقراط الأخيرة لأصدقائه هى أن « يعتنوا بأنفسهم » (١١٠ ب) ، أى أن يهذبوها بأعلم

---

(٦) أنظر مقدمة روبان فى كتابه المذكور ، ص X X وما بعدها (وهامش ٣ من تقديمنا هنا) والمراجع التى تذكرها ، وتلك التى يذكرها كذلك Bluck فى كتابه المشار إليه ، ص ٥ ، هامش ١ .

وأن يصرفوها عن الجسد وملذاته لتتهيأ لتستحق الخلود . ورغم هذا فإن محور المحاورة كلها هو الخلود ، وحوله تدور بعض الموضوعات الفرعية التي تبرز أحياناً لتحتل مكان الصدارة ، ولكنها سرعان ما تعود إلى المركز الثاني بعد قليل ، ومنها نظرية المثل ونظرية الأخلاق .

الشخصيات :

الشخصية الرئيسية هي بالطبع شخصية سقراط . ونحن في هذه المحاورة نرى سقراط في موقف استثنائي كل الاستثناء قمين بالكشف عن خلقه الحقيقي . وإذا بسقراط يسلك ويتحدث في هذا اليوم كما سلك وتحدث في سالف حياته ، بل ها هو يبتسم ويضحك فيثير دهشة من حوله أولا ثم إعجابهم ثانياً وكلا الأمرين مقرون بالشفقة عليه والشفقة على أنفسهم معاً . ذلك أنهم يعون خسارتهم بفقد هذا الصديق وهذا المعلم . وهكذا فإن صورة سقراط لا تتضح إلا خلال أعين الآخرين ، سواء منهم من كان حوله أو حتى من كان بعيداً ويتلهف على سماع أخباره . وقد رآه فيدون شجاعاً أمام الموت ، بل لا يبالي به ، سعيداً باقتراب لحظة معرفة الحقيقة كاملة ، بقرب انكشاف الستر عن العالم الإلهي . ورآه يدفع بزوجته الباكية المولولة ليتجه إلى أصدقائه في الحكمة وليتحدث في الفلسفة من الصباح حتى الغروب ، منغمساً في الحوار واجداً متعةً أكبر المتعة في الأخذ والرد، محتفظاً على الدوام برباطة الجأش أمام كل اعتراض مهما بدا مهدداً . ورآه متفلسفا حتى النهاية لا يقطع بشيء قطعا ، ولكنه في نفس الوقت لا يرضى بحل التكاسل فيمضي حتى النهاية باحثا فاحصا مقلبا الأدلة على كل أوجهها موصياً أصدقائه وأتباعه بمواصلة الفحص . ثم رآه في لحظاته الأخيرة وهو يتناول السم في هدوء من لا يبالي بالجسد . ولكي يصف سقراط وسلوكه هذا ، إختار أفلاطون أبلغ الوسائل ألا وهي وسيلة البساطة التي تنفذ في القارىء إلى أعماق

ما كان يمكن أن تصل إليها النبرة العالية . وكم هى عظيمة تلك الشحنة الانفعالية التى تحتويها جاهدة فى السيطرة عليها الكلمات البسيطة الأخيرة التى ينتهى بها المؤلف كله : « **هذه كانت نهاية صديقنا ، الرجل الذى نستطيع أن نقول إنه كان بين كل من عرفنا من رجال هذا العصر أفضلهم وأحكمهم وأعدلهم** » .

وتظهر حول سقراط شخصيات أربع رئيسية هى شخصيات : فيدون وسيمياس وكيبيس وأقريطون . وفيدون هو الذى يحكى الحوار لإخيكراطيس (وهو فيثاغورى من أتباع فيلولاوس فيما يبدو) ، وفيه يتناول بضع كلمات مع سقراط (٨٩ ب وما بعدها) . وأهم ما نعلمه عنه يأتينا من ديوجينيس اللايرسى فى كتابه عن حياة ومذاهب الفلاسفة اليونان . فيبدو أن سقراط أشار على بعض أصدقائه بتحريره من العبودية التى وقع فيها بعد هزيمة مدينته الأصلية « إليس » أمام أعدائها ، فاشتروه وتحرر وأصبح تابعا مخلصا لسقراط (أنظر ٥٨ د) . وكانت له بعض المؤلفات على شكل محاورات ، ويبدو أنه كوّن مدرسة عند رجوعه إلى وطنه. هذا ويقرن اسمه بالمدرسة الميجارية التى سيؤسسها أوقليدس (وكان من أتباع سقراط هو أيضا ونراه بين الحاضرين فى محاورتنا) . لماذا اختار أفلاطون فيدون ليروى هذا الحوار؟ إذا كان من الممكن أن نتصور أن علاقات أفلاطون وسقراط نفسه الوثيقة بحلقات الفيثاغوريين هى التى جعلت أفلاطون يضع إخيكراطيس الفيثاغورى أمام فيدون ، فإنه من الصعب جداً معرفة الداعى الذى جعله يطلق اسم هذا الأخير على المحاورة ، وكل ما قد يقال لتبرير هذا لن يخرج عن دائرة الإفتراض .

أما سيمياس وكيبيس فإنهما من مدينة طيبه ، وهما شابان (٨٩ ا) ثريان جاءا إلى أثينا مستعدين للمشاركة بمالهما فى إنقاذ سقراط من السجن (أنظر محاورة « أقريطون » ، ٤٥ ب) . وهما من الجماعة الفيثاغورية كما يدل على ذلك كلام سقراط عن علاقتهما بفيلولاوس (٦١ د) . ويظهر إسم سيمياس فى محاورة

« فايدروس » كذلك (٢٤٢ ب) ، وربما كان ذلك إشارة إلى محاورتنا هذه ، كما أن إسم كيبيس يظهر فى الخطاب الثامن (٣٦٣ ا) على أنه صديق قريب لأفلاطون ، ولكن نسبة هذا الخطاب إلى المؤلف غير مؤكدة وإن كان بعض النقاد من العلماء يرجحون صحته ، وينسب إلى كل من سيمياس وكيبيس عدد من المحاورات . وكيبيس ألمع ذكاء بكثير من سيمياس الذى يعترف فى لحظة أنه غير قادر على متابعة برهنة سقراط (٧٦ ب) ، ويعتذر عن لبس ارتكبه (٧٦ د) ، بل وعن مجمل اعتراض قدمه (٩٢ ﺣ — د) ، وإن كان يبدو بصفة عامة حذراً فى قبول الحجج التى تقدم اليه (أنظر ٨٥ ب — ﺣ ، ٩٢ ﺣ — د ، ١٠٧ ا — ب) . ولكن كيبيس أكثر حذراً (٧٧ ا) ، وحبه للتدليلات العقلية ، بل وللمحاجاة ، واضح (٦٢ ﻫ — ٦٣ ا ٧٧ ا ... وغير ذلك) . وهو أول من يبدأ بسؤال سقراط (٦٠ ﺣ) ، وأول من يعترض عليه (٦١ د) ، وهو يعترض مرات عديدة بعد ذلك (٦٢ ﺣ — ﻫ ، ٧٧ ﺣ) . وهو أول من يطلب من سقراط البرهان على ما يقول (٦٩ ﻫ — ٧٠ ا) . ومن الصفات الأساسية لكيبيس أنه لا يقبل الأمور على ظاهر ما تقدم اليه بل يطلب الوضوح والبرهان دائما (٦٢ ﻫ — ٦٣ ا) . ومن جهة أخرى فإن مشاركته فى الحوار أكثر إيجابية من سيمياس ، فهو الذى يقدم أول عرض لبرهان التذكر (٧٢ ﻫ) ، هذا على حين أن سيمياس لا يفهم لأول وهلة المقصود منه (٧٣ ا) ، كذلك فإنه صاحب أهم الاعتراضات على كلام سقراط (٨٦ ﻫ وما بعدها) ، وهو يظل ثابتاً على هذا الاعتراض الذى كان قد عرض مبدأه من قبل (٧٧ ﺣ) . وسقراط يبدو مقدراً له أعظم تقدير (أنظر مثلا لفتة سقراط اليه فى ١٠٣ ﺣ ، وهى تدل على مكانته) .

وهناك أخيراً أقريطون الذى لا يلعب أى دور فلسفى ، ولكنه يشارك فى إعطاء المحاورة طابع الحياة . ولعل ما يحكيه أفلاطون عنه يعكس دوره الفعلى

فى ذلك اليوم . ونحن نعرف أنه كان من أصدقاء طفولة سقراط وكان ثريا . وهو إن لم يكن من أتباع سقراط فلسفيا ، إلا أنه كان قادراً على متابعة المسائل الفلسفية (أنظر محاورة « أوثيديموس » ، ٣٠٤ حـ وما بعدها) ، ومحاورة « أقريطون ») . ودوره هنا وفى محاورة « أقريطون » التى تسمى باسمه هو دور الصديق الذى يقوم على رعاية أمور سقراط الشخصية .

تمهيد

(٥٧ أ — ٦٤ ب)

مقدمة الحوار (٥٧ أ — ٥٩ حـ) — سقراط فى السجن (٥٩ حـ — ٦٠ حـ) — ونظم الشعر (٦٠ حـ — ٦١ ب) — والموت والانتحار (٦١ ب — ٦٣ ب) — أمل سقراط (٦٣ ب — ٦٤ ب)

يدور الحوار التمهيدى فى مدينة فليوس بين إخيكراطيس، وهو من أهل هذه المدينة ، وفيدون . ويبدو من الحوار أنه تم عقب تجرع سقراط السم بوقت غير طويل حيث أن إخيكراطيس يقول إن أحداً من عندهم لم يذهب إلى أثينا منذ مدة طويلة وإن أحداً قادراً على إخبارهم خبر اليقين عن يوم سقراط الأخير لم يأت من أثينا إلى هناك كذلك . ولكن ذلك الوقت لا يمكن أن يطول أمداً يتعدى الأسابيع . ونلاحظ أن خبر إعدام سقراط نفسه كان قد وصلهم ، أما ما يطلبونه فهو الرواية اليقينة التفصيلية. ولهذا اهتم إخيكراطيس بسؤال فيدون إن كان هو نفسه قد حضر سقراط فى ساعاته الأخيرة فيجيبه على ذلك بالإيجاب. ويفسر فيدون له ، ولمن حوله من المهتمين بسماع شيء عن سقراط، ولعلهم جميعاً من الجماعة الفيثاغورية فى تلك المدينة ، سبب انقضاء وقت طويل بين الحكم على سقراط بالإعدام وإعدامه الفعلى ، بأن المصادفة شاءت أن تتوج السلطات الدينية

فى أثينا السفينة التى ترسل كل عام إلى ديلوس ، وهى جزيرة ذات مكانة دينية كبيرة ، تنفيذا لنذر قديم ، وكان القانون يحرم ألا ينفذ الإعدام فى أحد طوال المدة الممتدة من إعداد السفينة وتزيينها حتى تعود ، لأن المدينة يجب أن تظل طاهرة من كل دنس خلال تلك الفترة . وقد شاءت المصادفات أن تعوق الرياح المعاكسة السفينة عن العودة السريعة (انظر أيضا محاورة « أقريطون » ، ٤٣ حـ وما بعدها) . ثم يسأله إخيكراطيس عمن حضر إلى جانب سقراط فى يومه الأخير فى السجن فيجيبه بأنه كان هناك كثيرون من أصدقائه ويعدد له من يتذكر منهم . فقد كان هناك من الأثينيين : أنتيثينيز الذى سيؤسس المدرسة الكلبية وكان من خصوم أفلاطون بحسب كل احتمال ، وإسخينيز وكان من تلامذة سقراط المقربين وكتب عدداً من « المؤلفات السقراطية » ، ويقال إنه من أصدقاء أنتيسثينيز السابق الذكر ، و هرموجينيز الذى نراه فى محـــاورة « أقراطيلوس » ، وأقريطون صديق سقراط المخلص وابنه ، وتابع آخر من أتباع سقراط هو أبوللودورس الذى تحدثنا عنه محاورة « المأدبة » (١٧٢ حـ - ١٧٣ ا ، حـ ـــ د) ، والذى سيتميز عن بقية أفراد الجماعة بانفعاله الشديد وبتركه العنان لصياحه ودموعه . ويهتم فيدون بالإشارة إلى أن أفلاطون كان غائباً وذلك « بسبب مرضه » ، وليس هناك ما يدعو إلى الشك لحظة واحدة فى حقيقة هذه الإشارة أو فى أن تبرير غيابه هذا هو التبرير الحقيقى . كان هذا عن الأثينيين الذين حضروا . أما من « الغرباء » فكان هناك سيمياس وكيبيس من مدينة طيبه ومعهما ثالث ، أما من مدينة ميجارا فكان هناك على الأخص أوقليدس مؤسس المدرسة الميجارية التى تأثرت معا بمذهب بارمنيدس وبسقراط . وكان أوقليدس صديقا لأفلاطون وهو يظهر فى محاورة « ثياتيتوس » . وكما اهتم فيدون بذكر غياب أفلاطون فقد اهتم فى حديثه عن الغرباء بالإشارة إلى غياب

أرستبس وهو من قورينا على الساحل الإفريقى (منطقة طرابلس فى ليبيا حاليا) ومؤسس المدرسة القورينائية التى قالت باللذة خيراً أسمى ، ويفسر فيدون غيابه بأنه كان فى مدينة إيجينه أثناء ذلك ، والمشهور عن تلك المدينة أنها كانت مكانا للهو هل هذه إشارة ساخرة من أفلاطون أم أنها تعبر عن مجرد واقعة تاريخية؟ لا يمكن الحكم القاطع ، وإن كان جو المحاورة والمناسبة لا يدعو إلى السخرية، مما يدفع بنا إلى تفضيل الإحتمال الثانى ، وربما كان أرستبس هناك لسبب بعيد عن سمعة تلك المدينة. ولنا على هذه القائمة ملاحظتان : الأولى أن فيدون لم يذكر فيما يبدو كل الحاضرين إستقصاء ، وإنما اختار بعضهم فقط ، أو معظمهم ، وسنلاحظ أنه لا يتذكر اسم من سيعترض فى ١٠٣ ا . الملاحظة الثانية هى أن هذه القائمة تعطينا أسماء أهم « السقراطيين » (وهم أفلاطون وأنتستينيز وأرستبس وأوقليدس) إلى جانب المخلصين له والمعجبين به من أثينا وغيرها . بعد ذكر الحاضرين يصف فيدون ما رآه عند دخوله على سقراط . فقد وجدوا عنده امرأته إكزانثيب وكان معها طفلها الصغير ، ويبدو من ذلك ، وبسبب ان ابنى سقراط الآخرين لم يكونا معها ، انها قضت الليلة فى السجن . ونحن نعلم من ١١٦ ب انه كان لسقراط أبناء ثلاثة ، أحدهم كبير والآخران صغيران (انظر أيضا « الدفاع » ، ٣٤ د) ، ويبدو انهم حضروا ثلاثتهم إلى السجن مرة أخرى فى المساء قبيل تجرع سقراط السم ولكن يبدو ان إكزانثيب لم تحضر هذه المرة ، وإلا لذكر النص شيئا عن صياحها ، وإنما يتحدث ذلك النص بصفة عامة عن « النسوة من أهل بيته » ، ويفهم بعض المفسرين تلك العبارة على أنها تدل على « قريباته » . وعند دخول الأصدقاء فى الصباح صاحت إكزانثيب وولولت ، فطلب سقراط فى كلمات قصار ان تؤخذ إلى البيت فسحبها بعض خدم اقريطون وهى تلطم صدرها .

كان السجانون قد أزالوا من فورهم قيود سقراط . فلاحظ هو ما أن جلس على سريره كيف أن ألم القيد تعقبه الآن لذة ، وعلق على ذلك بأنه هناك ارتباطاً طبيعيا بين هذين الضدين : اللذة والألم ، فما أن يوجد أحدهما حتى يصبح من المحتم أن يلحق به الآخر بعد ذلك ، وشبه هذا بتشبيه يعتمد على سوابق فى التراث الأسطورى اليونانى : فكأنهما كائنا ـ قد أوثقا فى رأس واحدة . ثم يشير إلى أن أيسوب (أنظر تعليقنا على ٦٠ ج) كان فى مستطاعه أن يؤلف « خرافة » حول هذا الموضوع . وسنلاحظ أن هذه الإشارة إلى أيسوب تمهد لما سيلى (٦١ب) . هل يمكن أن نفترض كذلك أن الإشارة إلى العلاقة بين الاضداد مقصودة هى الأخرى وأنها تمهد لبرهان الاضداد الذى سيبدأ به سقراط على خلود النفس ؟ على أية حال ، فإننا يجب أن نلاحظ أن سقراط لايفتح فاه إلا ليطلق تعليقا يمكن أن نسميه بالفلسفى على واقعة من وقائع الحياة اليومية . وهكذا ، ومنذ البداية نفسها، نجد أنفسنا أمام سقراط الفيلسوف ، رجل الفكر والملاحظة النظرية .

ومما له دلالته أن أول المتحدثين مع سقراط هو كيبيس الطيبى الذى سيصبح أحد المتحاورين مع سقراط وأهمهما ، وقد تكلم ليسأل سقراط عما جعله ينظم شعراً بعض « خرافات » أيسوب وابتهالا إلى أبوللون ، وكان خبر ذلك قد عرف فى المدينة ، فسأله عنه أشخاص كثيرون مما يدل على شهرة كيبيس كصديق لسقراط وكعارف بأموره) ، ومنهم إيونس الذى يتحدث عنه سقراط أيضا فى « الدفاع » (٢٠ ب ــ ج ، وانظر تعليقنا على ٦٠ د هنا) . فيرد سقراط بأنه فعل ذلك طاعة لحلم رآه مرات كثيرة خلال حياته السابقة وكان يأمره دائما بالاشتغال بالموسيقى . ولكن سقراط كان يعتقد أن الفلسفة هى أسمى أنواع الموسيقى ، وهكذا ، فإن الحلم لم يكن يفعل شيئا إلا تشجيعه على الاستمرار فى طريق الفلسفة . ولكن خطر له وهو فى السجن أن الحلم ربما كان يقصد الموسيقى العادية . ولهذا، وحتى يريح ضميره ، فقد ألف بعض القصائد ، وبدأ بنظم قصيدة تكريما للإله

الذى أدى الاحتفال بعيده إلى تأخير إعدام سقراط ، وهو الإله أبوللون ، ثم أخذ بعض خرافات أيسوب التي كان يحفظها عن ظهر قلب ووضعها شعراً .

حتى هنا ونحن لا نزال فى ميدان « الحكايات » . ولكن اتجاه الحوار يتغير فجأة حين يقول سقراط : هذه هى إجابتى على إيونس وبلغه أن يتبعنى بأسرع ما يمكن إن كان حكيماً . وبهذا نقترب من موضوع المحاورة ، فملاحظة سقراط تلقى استغراب سيمياس الذى يعلم أن إيونس ليس ممن سينفذون هذه النصيحة عن طيب خاطر ، فيؤدى هذا إلى إعادة عرض رأى سقراط فى كلمات أدق (٦١ ب) مع تحديد هام : ألا وهو أن ذلك ليس معناه تحبيذ الانتحار ، فذلك محرم . وهكذا نخطو خطوة أخرى (٦١ حـ — ٦٢ حـ) مقتربين من موضوعنا .

ومصدر التحريم مصدر دينى ولا شك أنه أورفى . ونظراً للصلة الوثيقة بين النحلة الأورفية والجماعة الفيثاغورية فقد كان سقراط يتوقع أن يكون الغريبان من طيبه على علم به ، فربما كانا قد سمعا به من أحد كبار الفلاسفة الفيثاغوريين ، فيلولاوس ، حينما كان يقيم فى طيبه . ولكن كيبيس يرد بأنه سمع عن هذا المذهب بالفعل منه ومن غيره ولكن بلا تفصيل ، أى بلا محاولة للبرهنة أو على الأقل لإيضاح مبرراته . فيستعد سقراط لإعطائهما بعض التفصيل معللا ذلك بأن ما سمعه، والذى سيقوله لهما ، ليس مما يدخل فى ميدان الأسرار المحرم إذاعتها ، فهو بهذا لا يرتكب خطأ فى حق الأسرار الأورفية . والأساسان اللذان يقوم عليهما تحريم الانتحار هما : أولا أن كل إنسان يوجد فى مركز أو موضع معين وأنه ليس من حقه الهرب منه أو تركه بحسب هواه ، وثانيا أننا ملك للآلهة وهى التى تعنى بنا وبيدها أمرنا . وكما أن كيبيس يرفض أن يهرب أحد عبيده أو يموت بغير إرادته ، فكذلك يجب على الإنسان أن ينتظر مشيئة الإله قبل أن يقدم على استخدام العنف ضد نفسه .

وإذا كانت مسألة الانتحار لا تدخلنا إلى موضوعنا مباشرة ، إلا أنه يقربنا منه لأنه يثير مسألة فرح الفيلسوف أمام الموت . ذلك أن كيبيس يتفق مع سقراط فى أنه من المقبول ألا يقتل المرء نفسه حتى يقضى الإله أمره ، ولكنه لا يرى الدواعى التى تجعل سقراط يذهب إلى أن الفيلسوف سيقبل راضيا الموت . فقد كانت إحدى اعتبارات سقراط الرئيسية لرفض الانتحار أننا ملك الآلهة ولهذا فلا يجب أن نفرط فى أنفسنا قبل أمرها ولا يجب أن نترك خدمتها قبل أن تأذن هى فى ذلك ، فإذا كان الأمر كذلك ، فكيف للبشر أن يفرحوا وهم يتركون خدمة أفضل الأسياد ، الآلهة ؟ وهكذا فإن كيبيس ، صديق البحث العقلى الذى لا يفتر ، يقلب رأسا على عقب رأى سقراط : إنما أحكم البشر وأعلهم هم الذين يجب أن يحزنوا أمام الموت ، أى أمام تركهم لخدمة الآلهة . ويسر سقراط بهذا الاعتراض ويشيد بكيبيس الذى لا يقبل كل ما يقال له على قيمته الظاهرية ، بل يفحص الأمر ويتدبر فيه ليرى إن كان مقبولا فيقبله أو يجب رفضه فيعترض . ويؤكد سيمياس رأى كيبيس ويضفى عليه صبغة شخصية ، فذلك الاعتراض إنما هو موجه إلى سقراط ذاته ، وعليه الآن أن يدافع عن نفسه . وهكذا يظهر مفهوم الدفاع الذى نرى بدايته هنا وتوضع كل الفقرة ٦٣ ب — ٦٩ هـ تحت رايته .

ومفهوم « الدفاع » يستدعى مفاهيم المحكمة والقضاة والإقناع . وهكذا فإن مهمة سقراط حتى ٦٩ هـ ستكون « إقناع » المستمعين بموقفه ، وكأنهم قضاته . ولكنهم سيكونون قضاة مختلفين عن قضاة الأمس القريب أكبر الاختلاف . ويجب أن نشير إلى أن داعى هذا التشبيه ليس الظروف التاريخية المحيطة بوقت ذلك الحوار فقط ، بل إن هناك كذلك الطريقة التى كثيراً ما كانت تتبع فى ذلك الوقت ، واستخدمها السفسطائيون على الخصوص ، والتى تنحصر فى تعيين « حكم » للجدل ، وهو الذى يعلن من الفائز (أنظر مثالا على ذلك فى محاورة «بروتاجوراس» لأفلاطون ، ١٣٣٨ — ب) .

يعلن سقراط أنه ليس غاضبا ولا ثائراً لأنه على وشك أن يموت ، وذلك لأنه يملؤه أمل قوى . ما هو مضمون هذا الأمل ؟ سقراط يعبر عنه ثلاث مرات (٦٣ ب ، حـ ، ٦٤ ا) ، فيكون مضمونه على التوالى : (ا) أنه سيلتقى فى العالم الآخر رجالا خيرين وعلى الاخص آلهة طيبة ، (ب) أن هناك بعد الموت شيئا ، وأن مصير الخيرين أفضل كثيراً من مصير الاشرار ، (جـ) أن الرجل الذى مارس الفلسفة سيجد بعد الموت خيرات عظمى . وواضح أن هناك فى أمل سقراط عناصر ثلاث : أن مصير الفيلسوف سيكون مصيراً حسنا فى العالم الآخر ، أن هناك آلهة طيبين ، وهم سيكونون أفضل الأسياد ، وأخيراً أنه سيلتقى هناك بشراً خيرين . ونحن نعتبر أن أهم هذه العناصر هو العنصر الأول ، لأنه هو الذى نجده فى التصريح الأخير لسقراط (٦٣هـ - ٦٤ ا) والذى يقدم به لكل ما سيلى . ويبدو أنه ليس للعنصر الثانى إلا وظيفة المساند للعنصر الاول ، لأن أمل سقراط فى العثور على أسياد فضلاء فى العالم الآخر هو الذى يؤسس أمله فى المصير الحسن (٣ حـ) . ويبقى أخيراً العنصر الأخير وهو أمله فى لقاء رجال فضلاء من أهل الخير فى العالم الآخر .

وقد يريد القارىء أن يتذكر ما كان يقوله سقراط فى « الدفاع » عن نفس الموضوع (٤٠ جـ وما بعدها) . ولكنا نفضل ألا نقحم أمثال هذه الإشارات فى قراءتنا ، لأن المحور الذى تدور حوله محاورة « الدفاع » يختلف عن المحور الذى تدور حوله محاورة « فيدون » ، فنحن فى الاولى مع سقراط التاريخى ، حتى وإن كان منظوراً إليه من وجهة نظر أفلاطون ، مما كان يدعو إلى احترام الوقائع التاريخية بقدر الإمكان . أما هنا فإننا بإزاء آراء أفلاطون نفسه يعلقها على لسان سقراط كما يعلق المرء معطفه على المشجب . ومن هنا كان الاختلاف الكبير بين ما يقوله سقراط فى « الدفاع » وما يقوله « سقراط » المتحدث باسم أفلاطون

هنا فى « فيدون » . وباختصار فإن أى رجوع إلى « الدفاع » لا يكون مبرراً إلا بقصد بيان هذا الاختلاف ، أما إلقاء الضوء على بعض آراء محاورة «فيدون» فإن هذا مما يتعدى قدرة « الدفاع » . فنعود إذن إلى أمل سقراط فى لقاء رجال فضلاء فى العالم الآخر ، ونجد أنه يقول فور أن يعبر عنه إنه لا يقرر ذلك تقريراً قاطعاً (٦٣ حـ) ، على حين أن الذى « يقرره تقريراً قاطعاً » (وهنا يكرر سقراط نفس الفعل مرة أخرى) هو وجود الآلهة الخيرين . ما مغزى هذا ؟ لا يبدو لنا أن هذا التباين بين الموقفين مما يدعو إلى الاستغراب الشديد لأن هناك فرقا بين مستويين : مستوى القطع (وعليه يقرر سقراط وجود الآلهة) ومستوى «الأمل» وفيه درجتان : أمل لقاء رجال فضلاء وأمل المصير الطيب للفيلسوف ، وسقراط لا يملك أن يقطع بالأمل الاول ، لأنه لا يملك أن يقرر إن كان هناك من اعتنى بنفسه خير عناية تؤهله لخيرات الآخرة ، وإنما هو «يأمل» ذلك فقط ، وهو يأمل أيضا أن يلقى هو مصيراً طيبا ، ولكن أمله هنا «أمل قوى» ، وهو سيحاول (كما يشير فى ٦٤ ا ١ — ٢) أن يبين الأسس التى يقوم عليها أمله . وتأكيداً لتفسيرنا هذا فإننا نشير إلى استخدام كلمات مختلفة للتعبير عن درجتى أمل سقراط (قارن ٦٣ جـ ١ و ٥) حيث أن الكلمة المستخدمة فى الموضع الثانى ، الخاص بمصير الفيلسوف ، كلمة أقوى .

ويجب أن ننتبه إلى أن سقراط ، كما هو واضح من ٦٣ هـ — ٦٤ ا ، سيدافع عن شيئين كانا قد ذكرا من قبل أثناء الحوار السابق : عن ثبات الفيلسوف أمام الموت بل ترحيبه به ، وكذلك عن أمله فى خير عظيم يصيبه فى العالم الآخر . ورغم أن الأمرين مرتبطان (لأن الموقف الثانى يؤدى فى يسر إلى الموقف الاول) إلا أن سقراط يبدأ بالنقطة الاولى وينتهى منها سريعا : فالفيلسوف ، أى محب الحكمة والعلم ، لا يفعل فى الحق شيئا إلا البحث عن الموت ، فإذا كان الأمر

كذلك ، فكيف له أن يثور عندما تحين ساعة ماكان يبحث عنه طوال اشتغاله بالتفلسف ؟ أما النقطة الثانية ، التي تخص الأمل في مصير طيب يلقاه الفيلسوف بعد الموت ، فإن سقراط سيعالجها بالتفصيل ابتداء من ٦٤ ب ، وسيعلن في ٦٧ ب - حـ أنه قد أعطى المبررات الكافية لأمله (انظر كذلك ٦٧ د — هـ ، ٦٨ ا ، ب ، وأخيراً ٦٩ د — هـ) .

(١٥٧ — ٦٤ ب)

[٥٧] إخيكراطيس(١) : هل كنت بنفسك ، يافيدون، بجانب سقراط في ذلك اليوم الذي تناول فيه السم(٢) في سجنه ، أم أن آخراً أخبرك ؟

فيدون : بل كنت حاضراً بنفسي يا إخيكراطيس .

إخيكراطيس : فاذا كان إذن ، على الدقة ، ما قاله الرجل قبل موته ؟ وكيف قضى ؟ إنه سيسرني أن أستمع إلى ذلك حيث أنه ليس هناك مواطن واحد من مواطني فليوس يختلف الآن إلى أثينا ، ومن جهة أخرى فلم يأت من هناك منذ وقت طويل أحد من الغرباء(٣) [ب] يكون قادراً على إخبارنا بدقة ويقين عما كان

---

(١) يدور الحوار في مدينة فليوس ، مع مجموعة يغلب أن تكون المجموعة الفيثاغورية في تلك المدينة ، ومن الممكن أن يكون ذلك في منتداهم .

(٢) تنفيذاً لحكم الإعدام .

(٣) المعروف أن كل مدينة يونانية كانت دولة قائمة بذاتها ، ومن هنا كان مواطني المدن الأخرى « غرباء » أو « أجانب » من الناحية السياسية . ولنلاحظ أن كلام إخيكراطيس لايعني عدم وفود أي أثيني إلى مدينتهم منذ إعدام سقراط ، بل عدم وفود أثيني قادر على رواية أحداث يوم سقراط الأخير في تفصيل وبدقة ويقين (وبهاتين الكلمتين نترجم هنا saphes) .

من أمر كل هذا ، بعد استثناء أنه مات بشرب السم . أما عن غير هذا ، فإن أحداً لم يكن قادراً على إخبارنا بشيء .

[٥٨] فيدون : وفيما يخص المحاكمة ، ألم يصلكم شيء عن النحو الذى سارت عليه ؟

إخيكراطيس : بلى ، فقد أخبرنا البعض عن ذلك . وقد تعجبنا من أن المحاكمة كانت قد تمت منذ وقت بعيد على حين أن سقراط لم يمت فيما يبدو إلا بعدها بمدة طويلة . فكيف كان هذا يافيدون ؟

فيدون : إحدى المصادفات كانت هى السبب فى هذا يا إخيكراطيس . فقد حدث أن كان اليوم السابق على المحاكمة هو يوم تتويج مؤخرة السفينة التى يرسلها الأثينيون إلى ديلوس(٤) .

إخيكراطيس : ولكن هذه السفينة ، ما أمرها ؟

فيدون : هى السفينة التى رحل عليها ، فى قول الأثينيين ، ثيزيوس فى سالف الزمن [ب] حاملا معه هؤلاء «السبعتين» المشهورين وأنقذهم منقذاً لنفسه كذلك . وقد نذر الأثينيون ، فيما يقال ، على أنفسهم نذراً لأبولون أن يوفدوا ، إن نجا

---

(٤) جزيرة إلى الجنوب الشرقى من أثينا ، ذات مكانة دينية (ثم سياسية) هامة ، ويقال إنها مكان مولد الإله أبولون وباسمه ترتبط . وتقول الأسطورة ، التى يأتى ذكرها فى السطور التالية من النص ، إنه كان على أهل أثينا فى سالف الزمان أن يرسلوا ، كل تسعة أعوام ، سبعة شبان وسبع فتيات كجزية إلى الملك مينوس ملك كريت الذى كان يقدمهم إلى ثوره الذى كان يعيش فى قصر « التيه » . فأراد ثيزيوس ، الذى كان ابن ملك أثينا ، أن ينقذ شعبه من هذه الجزية فى مرتها الثالثة ، فصاحب الشباب فى رحلتهم وقتل الثور ونجا منه وأنجاهم .

هؤلاء ، إلى ديلوس كل عام حجاً ، وهو الحج السنوى الذى بعثوا به إلى الإله دائماً منذ ذلك الوقت وحتى الآن . ولكن ما أن يبدأ الحج فإن قانوناً لدى الأثينيين يأمر بأن تكون المدينة طاهرة خلال مدته وألا يعدم أحد باسم الدولة قبل إبحار السفينة إلى ديلوس وحتى عودتها . ولكن هذا يأخذ فى بعض الأحيان وقتاً طويلا حينما يحدث [ج] وتتعارض الرياح مع بعضها البعض . ويبدأ الحج يوم يتوج كاهن أبوللون مؤخرة السفينة ، وقد تصادف ، كما قلت ، أن حدث هذا فى اليوم السابق على المحاكمة ، ولهذا السبب مضى على سقراط فى سجنه وقت طويل(٥) بين المحاكمة والموت .

إخيكراطيس: وماذا الآن يافيدون عن موته نفسه ؟ وماذا قيل وماذا حدث ، ومن كان حاضراً من صحاب الرجل إلى جانبه ؟ أم أن المسئولين لم يسمحوا بحضور أحد إلى جانبه وأنه قضى وحيداً بغير أصدقاء ؟

[د] فيدون : البتة ، فقد كان بعضهم ، بل والكثير منهم ، حاضراً .

إخيكراطيس : إذن لحاول بكل جهدك أن تخبرنا بكل ذلك على أدق وجه ، هذا إن لم تكن أمامك مشغلة تشغلك .

فيدون : بل إننى لعلى فراغ ، وسأبذل ما فى وسعى من أجل روايته لكم : فليس هناك شىء فى الدنيا يسرنى أكثر مما يسرنى تذكر سقراط إما متكلماً عنه أو منصتاً لغيرى .

إخيكراطيس : وكن على يقين يافيدون أن الذين سيستمعون إليك هم ، من

---

(٥) ثلاثون يوما على ما يقول إكسينوفون فى « المذكرات » ، القسم الرابع ، الفصل الثامن ، الفقرة الثانية .

جانبهم ، على نفس الحال التى أنت عليها(٦) . فابذل جهدك إذن من أجل أنه تحكى لنا كل شىء على أدق ما يكون بحسب ما تستطيع .

[ه] فيدون : حسناً . لقد كان ما أحسست به حينما كنت حاضراً إلى جانبه شعوراً مدهشاً(٧) . فقد كنت فى حضرة رجل ، وهو صاحب لى ، كان بسبيل الموت، ولكن إحساسا بالشفقة عليه لم يمسنى: فقد بدا أمامى رجلا سعيداً ، يا إخيكراطيس، بحسب هيئته(٨) و بحسب كلامه . ولكم كان مقداما نبيلا وهو يموت ، حتى لقد خيل إلىّ وكأنه ، ذاهبا إلى هاديس(٩) ، لايذهب بغير إنعام إلهى ، بل إنه حينما يصل إلى هناك سيكون سعيداً [٥٨] سعادة لم تحصل لامرىء آخر . لكل هذا إذن لم يمسنى الرثاء البتة ، كما يظن أنه متوقع حينما يكون المرء فى موقف الحزن . من جهة أخرى ، فلم تكن حاضرة تلك اللذة التى كانت تصاحب اشتغالنا بالفلسفة كما تعودنا(١٠) (فقد كان حديثنا يدور بالفعل حول هذا الموضوع) ، بل كانت حالتى بيساطة ، وأنا اتنبه إلى أنه على وشك الموت بعد لحظات ، حالة غريبة لا مثيل لها ، خليطا غير معهود تمتزج فيه فى نفس الوقت اللذة بالألم(١١) . وعلى

---

(٦) أى يسرهم سماع كل حديث عن سقراط . اذن فإخيكراطيس ليس وحده .

(٧) أو : « كان شيئا عجبا » .

(٨) الهيئة : الحال التى يكون عليها الشىء محسوسا كان أم معقولا، « المعجم الوسيط » .

(٩) هو عالم الموتى ، فى أعماق الارض ، أو العالم الآخر . أنظر ٧٠ ا وما بعدها .

(١٠) فيما سبق من الأيام قبل محاكمة سقراط . الجملة التالية تشير إلى موضوع الحديث يوم إعدام سقراط .

(١١) سقراط هو الآخر سيتحدث عن إرتباط الإثنين ، ٦٠ ب .

نفس الحال كنا جميعا تقريبا نحن الحاضرون : أحيانا نضحك وأحيانا أخرى نبكي ، وكان واحد منا على هذا النحو على الأخص ، ذلك هو أبوللودورس (١٢) ، [ب] وأنت تعرف الرجل كيف هو وتعرف أحواله .

إخيكراطيس : وكيف لا ! (١٣)

فيدون : وقد تملكته هذه الحال وغلبته تماما ، وكنت أنا نفسي على غير استقرار وكذا الآخرون .

إخيكراطيس : ومن حدث(١٤) وكان موجوداً إلى جانبه يا فيدون ؟

فيدون : من نفس المدينة(١٥) ، كان هناك أبوللودورس هذا ، وكريتوبولس وأبيه [اقريطون] (١٦) وكذلك هرموجينيز وايبجينيز واسخينيز وانتسثينيز . وكان هناك أيضا كتيسيبوس من حي « بيان » (١٧) ومنكسينوس وعدد غيرهم من أهل المدينة . أما أفلاطون فاعتقد أنه كان مريضا .

---

(١٢) من أتباع سقراط المتعلقين به أشد تعلق ، انظر ١١٧ د .

(١٣) يبدو إذن أن إخيكراطيس يعرف سقراط والحلقة السقراطية معرفة جيدة .

(١٤) أو : « ومن تصادف » .

(١٥) أي من أثينا .

(١٦) كل ما سيوضع بين قوسين مربعين هكذا سيكون ، إلا في حالة اشارة خاصة ، إضافة منا لا يتضمنها النص صراحة ولكنها متضمنة فيه واظهارها يزيد من وضوحه .

(١٧) حي من أحيا « قبيلة » بانديونيس في أثينا . راجع هامش ٦ على ترجمتنا لمحاورة « أوطيفرون » في « محاكمة سقراط » .

إخيكراطيس : وهل كان هناك غرباء حاضرون ؟

[حـ] فيدون : بلى ، فقد كان هناك سيمياس من طيبة وكيبيس وفايدونيس ، ومن ميجارا أوقليدس وتربسيون .

إخيكراطيس : كيف ؟ ألم يكن أرستبس وكليومبروتس حاضرين ؟

فيدون : أبداً ، لأنه يقال إنهما كانا فى إيجينه(١٨) .

إخيكراطيس : ألم يكن هناك أحد آخر حاضراً ؟

فيدون : هؤلاء هم ، فيما أعتقد ، على وجه التقريب(١٩) ، من كانوا هناك .

إخيكراطيس : والآن : عم ، فيما تقول ، كان الحديث ؟

فيدون : سأحاول أن أروى لك كل شىء من البداية . [د] اعتدنا دائماً ، أنا والآخرون ، أن نذهب إلى سقراط فى الأيام السابقة . وكنا نتجمع منذ الصباح الباكر فى المحكمة التى تمت فيها المحاكمة لأنها تقع قريبا من السجن . وكنا ننتظر كل صباح حتى يفتح السجن ، متحدثين مع بعضنا البعض ، حيث أنه لم يكن يفتح مبكراً . وما أن يفتح حتى نتوجه إلى سقراط وغالبا ما كنا نقضى معه طيلة النهار. وفى هذا اليوم كنا قد تجمعنا فى وقت أكثر تبكيراً ، [هـ] حيث أننا ، عند خروجنا من السجن فى اليوم السابق ، كنا قد أخبرنا بأن السفينة قد وصلت من ديلوس . ولهذا تعاهدنا مع بعضنا البعض على الحضور أكثر ما نستطيع تبكيراً إلى الملتقى المعتاد . وقد كنا هناك حينما فتح لنا حارس السجن الباب ، وهو ذلك الحارس نفسه الذى اعتاد الرد علينا ، وقال لنا أن ننتظر وألا نبادر بالدخول حتى

---

(١٨) مدينة يونانية ، كانت معروفة بأنها مكان للهو والمتعة . ولكن لعل هذا ليس هو المقصود من ذكرها هنا .

(١٩) هل كان ما سبق إحصاء دقيقا ؟ قارن ١٠٣ ا .

يطلب منا هو نفسه ذلك ، « لأن الأحد عشر(٢٠) ، كما قال ، يفكون قيود سقراط ويعلنونه أنه سوف يعدم فى هذا اليـوم » . ولم يمض وقت طويل حتى رجع ونادانا أن ندخل . وحينما دخلنا [٦٠] وجدنا سقراط وقد حلت قيوده بالفعل ووجدنا كذلك إكزانثيب(٢١) ، وأنت تعرفها ، وكانت تحمل أصغر أطفالها وجالسة بجانب سقراط . فما أن رأتنا إكزانثيب حتى أخذت فى الصياح وفى قول تلك الأشياء التى اعتادت عليها النساء : « للمرة الأخيرة إذن ياسقراط يتحدث معك صحابك وتتحدث معهم »(٢٢) . فاتجه سقراط بنظره نحوأقريطون وقال له : « ياأقريطون فليقدها أحد إلى المنزل » . فأخذها بعض رجال أقريطون وهى تصيح [ب] وتلطم .

أما سقراط فقد جذب ، وهو جالس على سريره ، ساقه إليه ودلكها بيده ، وقال وهو لا يزال يدلكها : لكم يبدو غريبا ، أيها الأصدقاء ، ذلك الشىء الذى يسميه الناس باللذة ، ولكم هى عجيبة طبيعة علاقته بما يعتقد الناس أنه نقيضه ، الألم . ولا يرضى أحد منهما بأن يكون حاضراً فى نفس الوقت مع الآخر عند الإنسان ، ولكن إذا ما تتبع المرء أحدهما وأمسك به فإنه يكون من الضرورى دائما أو يكاد أن يمسك بالآخر ، حتى لكأنهما مقيدان إلى رأس واحدة [حـ]

---

(٢٠) هم المسئولون عن السجن .

(٢١) إمرأة سقراط . وستنسج أساطير عديدة حول سوء معاملتها لسقراط تحمله هولها « فى فلسفة » . والأغلب أن هذه الحكايات مختلقة فى معظمها ، وقد روج لها حتى أيامنا هذه أعداء المرأة بصفة عامة ، وهم عصبة ، متخذين من إكزانثيب فريسة سهلة .

(٢٢) تدل هذه العبارة على أن النقاش كان أهم ما يميز حياة سقراط . وقد تلمح فى السطور التالية رغبة سقراط فى التخلص من زوجته ومن عويلها .

رغم كونهما إثنان . واستمر سقراط قائلا : واعتقد أن أيسوب(٢٣) لو كان قد تنبه إلى هذا لكان ألف خرافة تبين كيف أن الإله أراد أن يؤلف بين هذين العدوين ، فلما لم يستطع ربط بين رأسيهما عند نفس المكان ، ولهذا السبب فما أن يحضر واحد منهما حتى يأتى الآخر على إثره . وهذا فيما أعتقد هو نفس ما يحدث لى أنا نفسى ، حيث أننى ، بعد الوجع الذى كان فى الساق تحت تأثير القيد ، أحس بأن اللذة جاءت على إثره .

وهنا تدخل كيبيس وقال : بحق زيوس(٢٤) ياسقراط لقد أحسنت فعلا بأن ذكرتنى . بخصوص [د] القصائد التى صنعتها والتى نظمت فيها شعراً أساطير أيسوب ونظمت فيها كذلك ابتهالا إلى أبوللون(٢٥) ، فإن كثيرين من الناس

---

(٢٣) أشهر مؤلفى « الخرافات » عند اليونان ، وهى حكايات تستقى عادة من عالم الحيوان وتنتهى بمغزى أخلاقى (ومن نوعها سيكون كتاب « كليلة ودمنة » و « خرافات » الكاتب الفرنسى الشهير لافونتين) . ويقال إنه كان عبدا ، وقد عاش خلال القرن السادس ق. م. انظر كذلك ٦١ ب .

(٢٤) كبير آلهة اليونان ، وكان يقيم على قمة جبل أولمبوس .

(٢٥) لعله أهم آلهة اليونان مع زيوس وأثينا . ابن زيوس وإله الشمس والنور ، ومن هنا كان ارتباطه بالوضوح ومن ثم بالعقل (وذلك فى مقابل آلهة الأسرار) . وهو مرتبط كذلك بالطهر العقلى والأخلاقى على السواء ، ومن هنا بالنظام والعدل والشرعية . كان فى نظر الحضارة الغربية المجسد لخصائص الحضارة اليونانية حتى أظهر المفكر الألمانى نيتشة أن « روح » تلك الحضارة كان يتنازعها أبوللون ممثلا للعقل من جهة وديونيسيوس ممثلا للقوى غير العقلية من جهة أخرى (وهذا الإله هو مركز ديانة الأسرار الأورفية) . انظر محاورة « الدفاع » ، ٢٠ هـ وما بعدها : فالإله الذى سيعتبر سقراط نفسه مبعوثا منه هو أبوللون .

سألونى بالفعل ، ومنهم أخيرا إيونس(٢٦) ، عما تقصد بنظمك الشعر منذ مجيئك إلى هنا على حين أنك لم تصنع شيئا من هذا من قبل أبدا . فإن كان يهمك أن أرد على إيونس حينما يعود إلى سؤالى من جديد ، وأنا على يقين أنه سيعيد سؤاله ، فأخبرنى بما يجب أن أقوله .

فرد سقراط : إذن فقل له الحقيقة يا كيبيس : فما كان بغرض منافسته هو ولا منافسة قصائده [هـ] أننى نظمت هذه القصائد ، لأنى كنت أعلم جيد العلم أن الأمر ليس سهلا ، بل كان ذلك بغرض اختبار مغزى بعض أحلام معينة وحتى أخلص ضميرى(٢٧) إذا كان هذا هو نوع الموسيقى(٢٨) التى كانت تأمرنى تلك الأحلام بالاشتغال بها مرارا . وهذا هو ما كان بخصوص ذلك : كثيرا ماعادنى فى حياتى السابقة نفس الحلم ، ظاهرا تحت هيئة أو أخرى ، ولكنه كان يقول نفس الشيء : « ياسقراط ، اشتغل بالموسيقى وأنتج فيها » . وقد كنت أظن أنا خلال كل ما سبق من الوقت أننى كنت أفعل نفس ما كان يشير به [٦١] ويشجعنى عليه . وكما يحث المرء العدائين(٢٩) ، كذلك كان الحلم يشجعنى على الاشتغال

---

(٢٦) سفسطائى وشاعر لانكاد نعرف عنه شيئاً . انظر « الدفاع » ، ٢٠ب - جـ ، و « فايدروس » ، ٢٦٧ ا .

(٢٧) هنا تظهر تقوى سقراط بإزاء رسالة من الآلهة جاءته على شكل حلم .

(٢٨) « الموسيقى » بمعناها العام كانت تمتد لتشمل كل عناصر التربية العقلية والفنية فى مقابل التربية الرياضية ، كما تقابل النفس الجسد . وسنلاحظ أن سقراط سيتحدث عن « أعلى أنواع الموسيقى » أى الفلسفة ، ثم عن الموسيقى العادية وسيقصد بها نظم الشعر .

(٢٩) فى المسابقات الرياضية ، وأشهرها الألعاب الأولمبية التى كانت تضم كل اليونان على اختلاف دولهم (أى مدنهم) .

بالموسيقى وذلك باعتبار أن الفلسفة هى أعلى ألوان الموسيقى وانى كنت مشتغلا بها . أما الآن وقد تمت المحاكة والإدانة وأجل العيد الإلهى إعدامى ، فقد خطر لى ، إذا حدث وكان الحلم قد أمرنى مرات متعددة بالاشتغال بالموسيقى العادية ، خطر لى أنه واجب على ألا أعصيه بل أن اشتغل بهـا ، لأنه من [ب] الأوثق ألا أمضى قبل أن أخلص ضميرى بصنع بعض القصائد إطاعة للحلم . وهكذا إذن نظمت أولا من أجل الإله الذى يحتفل بالتضحية له . وبعد الإله ، تنبهت إلى أن الشاعر ، إذا كان يريد أن يكون شاعراً حقيقة ، فإنه يجب عليه أن يصنع حكايات وليس مقالات(٣٠) ، ولكنى لست أنا نفسى صانع حكايات وأساطير، لهذا نظمت تلك الأساطير التى كانت فى متناول يدى والتى كنت أعرفها ، وهى خرافات(٣١) أيسوب ، بحسب ماخطر لى منها أول ما خطر. هذا هو، ياكيبيس، ما ستبلغه إيونس ، مع تحياتى ووداعى ، وانه ، إن كان حكيما ، فليتبعنى بأسرع ما يكون(٣٢) . [ح] لأننى راحل ، فيما يبدو ، اليوم : هكذا يريد الأثينيون .

وهنا قال سيمياس : أى شىء هذا الذى تنصح به إيونس ياسقراط ! فكثيراً ما التقيت فيما سبق بالرجل ، ويكاد يكون من المؤكد ، بحسب ما خبرت أنا ، أنه لن يستمع إليك راضياً على أى وجه .

ـــ كيف ؟ قال سقراط ، أليس إيونس بفيلسوف ؟

ـــ أعتقد أنا ذلك من جانبى ، أجاب سيمياس .

---

(٣٠) وهذا هو ما يميز الأدب عن الإنتاج الفكرى . ولكن المقابلة بين muthos و logos يمكن أن يكون مقصودا بها المقابلة بين ما ليس بإنتاج عقلى والعرض الذى يعتمد على الحجج والبراهين . راجع هنا ٦١ ه وتعليقنا .

(٣١) لاحظ أن الكلمة التى يستخدمها أفلاطون هنا وفى ٦٠ ج (muthos) يمكن أن تعنى : « حكاية » ، « أسطورة » ، أو « خرافة » .

(٣٢) هنا نكون مع بداية المحاورة الفلسفية ، وان كنا لانزال فى مقدماتها.

— إذن فسيرغب فى هذا إيونس وسائر هؤلاء الذين يشاركون فى ذلك الأمر(٣٣) على ما يجب . ورغم هذا ، من جهة أخرى ، فإنه لن يأخذ نفسه بالعنف : فليس ذلك عدلا مسموحا به(٣٤) فيما يقال .

وبينما كان يقول هذا [اعتدل] و [د ٦١] جعل ساقيه تصلان إلى الأرض ، واستمر جالسا هكذا أثناء ما تبقى من الحوار(٣٥) .

وهنا سأله كيبيس : كيف تقول ياسقراط إنه ليس عدلا ولا مسموحا به الاعتداء على النفس بالعنف وتقول من جهة أخرى إن الفيلسوف يرغب أن يتبع من يموت ؟

— كيف يا كيبيس ؟ ألم تسمع أنت وسيمياس شيئا حول هذه الامور

---

(٣٣) أى فى الفلسفة . ولاحظ تعبير « على ما يجب » أى « حقيقة » . وهى إشارة ستتكرر كثيراً ، لأن هناك الفيلسوف الحقيقى والفيلسوف الزائف . كذلك فإن هذا الموقف يتضمن أن الفلسفة واحدة ، وهو فرض خطير لا يزال السذج يعتقدون فيه لأنهم لم يتوقفوا لحظة واحدة لفحصه ، مما يعود إلى القول بأنه ينقصهم من الروح الفلسفية أهم سماتها : وضع كل شىء موضع التساول .

(٣٤) نترجم themitos هنا بكلمتين معا : « عدل ومسموح به » ، وسنترجمها أحياناً أخرى « بالحق » أو « بالعدل » . وتجب الإشارة إلى أن المصدر هنا هو القوانين الإلهية ، ولهذا فإن هذا التعبير يأتى فى العادة فى صيغة منفية . أما عن تعبير « فيما يقال » ، فهو إشارة إلى الأسرار الدينيه وخاصة الأورفية ، وكانت تتناقل شفاها بين أهلها .

(٣٥) حول جلسة سقراط أنظر كذلك ٦٠ ب ، ١٨٩ - ب .

وقد كنتما بمن صاحب فيلو لاوس(٣٦) ؟

— نعم ، ولكن أشياء غير واضحة وبلا تفاصيل .

— على أية حال فإننى أيضا أتكلم عنها بحسب ما سمعته ، ولكن ليس هناك ما يعارض(٣٧) فى أن أقول ما حدث لى وسمعت . بل ربما [هـ] كان مما يليق ، وإلى أقصى حد ، بمن سيرحل إلى هناك(٣٨) أن يفحص الرحلة إلى ذلك المكان وأن يصور فى أسطورة طبيعة هذه الرحلة بحسب مايعتقده(٣٩) . وإلافبأى شىء آخر يمكن أن نشغل وقتنا حتى غروب الشمس(٤٠) ؟

— فقل لنا إذن ياسقراط ما هو أساس أنه ليس عدلا ولا مسموحا به أن يقضى المرء على نفسه ؟ وحتى ترجع إلى ما كنت أسألك عنه ، فإننى قد سمعت بالفعل شخصيا منفيلولاوس ، حينما كان يقيم بيننا ، ومن بعض الآخرين كذلك، أن هذا لا يجب أن يفعل . أما شيئا واضحا محدداً ، فهذا ما لم أسمعه من أحد قط .

---

(٣٦) فيلسوف فيثاغورى هام ، أول من حرر كتبا بين الفيثاغوريين . وكان قد هرب من جنوب إيطاليا على إثر ثورة ضدهم ، وأسس فى مدينة طيبه (اليونانية) مركزاً جديداً للجماعة .

(٣٧) كان محظورا إذاعة أسرار الجماعة الفيثاغورية ، ونفس الأمر ينطبق أيضا على أسرار النحلة الاورفية .

(٣٨) أى إلى العالم الآخر .

(٣٩) وهكذا ستصبح المحاورة فحصا عقليا لمسألة الخلود يمتد حتى ١٠٧ د ، ثم حكاية أو أسطورة عن طبيعة رحلة النفس بعد ذلك حتى ١١٥ ا . فى هذه الجملة إذن تحديد لخطة الكتاب .

(٤٠) لحظة تنفيذ حكم الإعدام بتناول السم .

[٦٢] فقال سقراط : إذن فعلينا أن نحاول قدر جهدنا ، ولعلك تسمع شيئاً عن ذلك . ولكن ربما بدا لك مدهشا أن تكون هذه المسألة وحدها من بين كل المسائل مسألة بسيطة وألا يطرأ على الإنسان أبداً [أن يتساءل] ، كما هو الحال مع بقية المسائل ، فى أى الظروف وعند من يكون الموت أفضل من الحياة ؟ أما فيما يخص هؤلاء الذين يرون أن الموت أفضل ، فلربما بدا لك عجبا أنه ليس من العدل ولا من المسموح به ولا من علامات التقوى فى حالتهم أن يفعلوا فى أنفسهم بأنفسهم فعلا حسنا(٤١) ، بل أن يكون عليهم أن ينتظروا محسنا آخر إليهم من غيرهم .

فضحك كيبيس ضحكة خفيفة وقال متحدثا فى لسان أهله : لعل زيوس بالسر عليم (٤٢) .

[ب] فقال سقراط : قد يبدو للمرء فعلا على هذا النحو أن ذلك غير معقول ، ولكنه ربما لم يكن رغم هذا بغير مبرر(٤٣)ما . والمذهب الذى يقال فى السر بخصوص هذه الأمور ، من أننا نحن البشر فى مركز معين وأنه لا يجب على المرء بالتالى أن يحرر نفسه بنفسه من هذا المركز ولا أن يهجره هاربا ، هذا المذهب يبدو لى مذهبا جليلا وليس من السهل النفاذ إلى مكنونه . ومع هذا فإنه يبدو لى، يا كيبيس ، أنه يقول شيئا فيحسن قوله : إن الذى يعنى بأمرنا والحراس علينا إنما هم الآلهة ، وإننا نحن البشر من ممتلكات الآلهة . ألا يبدو لك أن الأمر كذلك؟

فقال كيبيس : بل نعم !

---

(٤١) بأن ينتحروا .

(٤٢) دلالة على غموض الموضوع .

(٤٣) alogos .

[ح] واستطرد سقراط : وأنت ، إذا حدث وقتل أحد ممن تملك نفسه بنفسه وبدون أن تظهر علامة منك على أنك تريد له أن يموت ، ألن تغضب منه فى هذه الحالة وتعاقبه إن استطعت إلى عقابه سبيلا ؟

فقال : بالطبع .

— إذن ، تحت هذا الضوء ، ربما لم يكن غير معقول القول بأنه لا يجب أن يبادر المرء بقتل نفسه بنفسه قبل أن يقضى الإله بضرورة ذلك ضرورة ما ، كتلك التى أمامنا اليوم(٤٤) .

قال كيبيس : هذا على الأقل يبدو محتملا ، ولكن ما كنت تقوله منذ لحظة من أن الفلاسفة يقبلون فى يسر [د] أن يموتوا ، هذا ، ياسقراط ، يبدو غريبا غير مقبول ، إذا كنا محقين فى قول ما قلناه منذ قليل ، أى أن الإله هو الراعى الذى يعنى بأمورنا وأننا ملك له . فليس من المعقول فى شىء ألا يسخط أكثر الرجال نصيبا من العقل(٤٥) أمام تركهم لهذه الخدمة ، وهى التى يرأسهم فيها أفضل من يمكن أن يكون رئيسا بين الكائنات ، ألا وهم الآلهة . فلا أظن أن أحداً يعتقد أنه سيعنى بنفسه على نحو أفضل من الآلهة إذا ما صار حرا . بل إنه لفاقد عقله ذلك الإنسان الذى قد يعتقد أنه يجب أن يهرب [ه] من سيده ، والذى لا يتنبه إلى أنه لا يجب الفرار من السيد إذا كان طيبا ، بل يجب البقاء إلى جانبه ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، لهذا السبب فان هربه لن يكون إلا دليلا على عدم تعقله ، أما المالك لعقله فانه سيتوق إلى البقاء دائما بجوار ذلك الذى هو

---

(٤٤) راجع « الدفاع » ، ٤٠ ا وما بعدها ، ٤١ د وغير ذلك من المواضع التى يتحدث فيها سقراط عن « طاعة » الإله .

(٤٥) وهم الفلاسفة .

أفضل منه . فإن كان الأمر كذلك ، فإن العكس هو المحتمل ياسقراط ، وليس ما قيل منذ قليل : فالذى يليق بأصحاب العقل هو أن يحزنوا عندما يأتيهم الموت ، والذى يليق بفاقدى العقل هو أن يفرحوا .

وقد أحسست أن سقراط كان مستمتعاً وهو ينصت إلى برهنة كيبيس ، وبعدها التفت إلينا قائلا : كيبيس لا يزال إذن دائم البحث عن الأدلة والحجج ولا يقبل لنفسه أبداً أن ينقاد على الفور لما يقال له .

وهنا قال سيمياس : وأيم الحق ياسقراط فإنه ليبدو لى أنا أيضا أن مايقوله كيبيس شىء معقول : فلم يفر أناس حكماء على الحقيقة من أسياد أفضل منهم ، ولم يهجرونهم غير مكترثين ؟ وإنى لأرى أن كيبيس كان يقصدك أنت بكلامه : فكيف تتحمل هكذا فى يسر أن تتركنا نحن وقادة أخيار ، كما اتفقت أنت نفسك على ذلك ، ألا وهم الآلهة ؟

[ب] فقال سقراط : لكما الحق فى قول هذا . واعتقد أنكما تقصدان أنه ينبغى علىّ أن أدافع عن نفسى بخصوص هذ كما لو كنت فى محكمة(٤٦) .

ورد سيمياس : هو كذلك تماماً .

فقال سقراط : إذن فهيا بنا ، ولأحاول أن يكون دفاعى أمامكم أكثر إقناعا مما كان أمام القضاة فى المحكمة . واستطرد قائلا : حقاً ياسيمياس وأنت يا كيبيس ، إذا كنت لا أعتقد أننى سأصل ، من جهة ، إلى جوار آلهة أخرى(٤٧) حكيمة خيرة

---

(٤٦) الإشارة هنا وفيما يلى إلى محاكمة سقراط . ولكن « المحكمة » الحالية التى يقف أمامها هى محكمة العقل . ولنلاحظ أن سقراط هنا سيدافع عن « أمله » (حتى ٦٩ هـ و التى تبدأ بعدها البراهين على الخلود) .

(٤٧) الإشارة هنا إلى آلهة العالم السفلى أى عالم الموتى (انظر « الدفاع » ٤١ ا) وذلك فى مقابل آلهة الأولمبوس .

وكذلك إلى جوار رجال أموات أفضل من رجال هذا العالم ، إذا كنت لا أعتقد في هذا فإنه لن يكون من العدل(٤٨) ألا أثور أمام الموت . إلا أنه يجب أن تكونوا على يقين أنني آمل أن أذهب إلى جوار [حـ] رجال خيرين ، وإن كنت لا أجزم بهذا بكل قوتي(٤٩) . أما عن أنني سأصل إلى جوار آلهة أسياد خيرين كل الخير ، فتيقنوا أنه إذا كان هناك شيء من هذا النوع يمكن أن أجزم به فانه سيكون هذا(٥٠) . وهكذا ، ولهذا السبب ، فانني لست حزينا غاية الحزن ، بل أنا على أمل عظيم أن هناك شيئا للمتوفين ، وأن هذا الشيء ، بحسب مايقال(٥١) منذ قديم ، هو أفضل كثيراً للأبرار عنه للأشرار .

فقال سيمياس : كيف إذن ياسقراط ؟ هل لديك نية أن تحتفظ لنفسك بهذه الفكرة وتذهب ؟ ألن تجعلنا نشترك معك فيها ؟ [د] ذلك أنه يبدو لي أنها خير مشترك لنا نحن كذلك(٥٢) ، وفي نفس الوقت فانك ستكون قد قدمت دفاعك إذا أنت أقنعتنا بما تقول .

فقال سقراط : إذن فلأحاول . ولكن قبل هذا فلنر ما يريد أقريطون هذا ، كما يبدو لي منذ لحظات ، أن يقول .

---

(٤٨) أو : « من الحق » أي من المقبول.

(٤٩) الجزم هنا موضوعه وجود الآلهة الخيرين وليس مجرد الأمل في وجودهم كما ذهب البعض ، لأن الأمل لا يقبل الجزم بمحض تعريفه .

(٥٠) أي وجود آلهة خيرة .

(٥١) الإشارة هنا أيضا إلى أسرار الأورفية .

(٥٢) الأصدقاء يشاركون فيما يملكه الصديق . ويمكن أن نقول « خير » وكذلك « ملك » .

فتكلم أقريطون : أى شىء ياسقراط إلا مايقوله لى منذ مدة المكلف بإعطائك السم عن وجوب إبلاغك بالتحدث أقل ما يمكن ؟ فهو يقول إن الحديث يسخن أكثر مما يجب ، وأنه ينبغى ألا تتداخل مثل هذه الحالة [هـ] مع السم ، وإلا فإنه يكون من الضرورى أحيانا أن يشرب من يفعلون مثل هذا مرتين بل ثلاثا .

وهنا قال سقراط : أوه ! اتركه وشأنه ، وعليه فقط أن يجهز أمره بحيث أتناول منه جرعتين أو ثلاثا إن اضطر الأمر (٥٣) .

فقال أقريطون : لقد كنت أعرف إجابتك على وجه التقريب ، ولكنه مستمر فى إزعاجى منذ وقت طويل .

فرد سقراط : دع عنك ذلك . أما أنتم ، وأنتم قضاتى (٥٤) ، فإنى أريد أن أعرض عليكم المبرر الذى من أجله يبدو لى أنه يحق للرجل الذى قضى حياته حقيقة فى الفلسفة أن يكون واثقاً وهو على وشك [٦٤] الموت وأن يكون على أمل من أنه سيصيبه الخير العظيم هناك فى العالم الآخر بعد ما يموت . أما كيف أن الأمر سيكون كذلك ، فهذا هو ، ياسيمياس وأنت ياكيبيس ، ما سأحاول أن أشرحه .

الواقع أنه يخفى على الآخرين ، فيما يبدو ، أن أولئك الذين يحدث ويتعلقون بالفلسفة على الوجه الصحيح لا يزاولون من جانبهم نشاطا آخر إلا أن يموتوا وأن يكونوا بالفعل فى حالة الموتى . فإذا كان هذا حقا ، فإنه سيكون من الغريب بلا شك أن يتابع المرء بحماس طوال حياته شيئاً آخر غير هذا ، وأنه عندما يحدث ذلك يحزن المرء أمام ما كان يبحث عنه فى حماس منذ عهد طويل وما كان يمارسه .

---

(٥٣) للنفس سبق على الجسد ، وهذا خادمها وليس العكس .

(٥٤) قضاته الحقيقيون . قارن « الدفاع » ، ٤٠ ا ، وراجع هنا ٦٣ ب .

وهنا ضحك سيمياس وقال : وحياة زيوس ياسقراط ، [ب] ما كان يمكنني أن أضحك على الإطلاق منذ لحظات وها أنت الآن تجعلني أضحك . ذلك أنني أعتقد أن الكثرة(٥٥) لو سمعتك تقول هذا لاعتقدت أنها محقة فيما تدعى فى حق المتفلسفة ، وسيتفق معها على هذا كل الاتفاق الرجال فى مدينتنا(٥٦) ، من أنهم فى الحقيقة والواقع يمارسون الموت ، وأنه ليس بخاف عليهم أنهم مستحقون أن يحل عليهم ذلك .

— وسيقولون حقا ياسيمياس ، وإن كانوا لا يدرون طبيعة الأمر . فالحق أنه خاف عليهم كيف أن الفلاسفة الحقيقيين يمارسون الموت وكيف أنهم جديرون بالموت وأى موت هذا .

(٥٥) أى الجمهور ، أو العامة أو الغوغاء . وشبحها باعتبارها مصدرا ، زائفا فى نظر أفلاطون ، للقيم والمعتقدات ، يخيم على هذه اللحظة من الحوار ، وسيبعده سقراط فى ٦٤ ب ١ ، ولكنه سيعود إلى الظهور مرات اخرى ، اولها ٦٩ ﻫ ...

(٥٦) كان اهل طيبه يحبون حياة الاستمتاع ولايتذوقون طعم حياة الزهد .

(٢)

الدفاع عن أمل سقراط

(٦٤ حـ — ٦٩ هـ)

تعريف الموت (٦٤ حـ) — الفيلسوف أمام الجسد (٦٤ د — ١٠٥) — الجسد كعقبة فى سبيل المعرفة (٦٥ ا — ٦٦ ا) — نتائج : الفيلسوف والمعرفة والفضيلة والتطهير (٦٦ ب — ٦٩ د) — إنتهاء دفاع سقراط عن أمله (٦٩ د — هـ)

قلنا إنه يبقى على سقراط أن يقدم دوافع أمله فى مصير الفيلسوف مصيراً طيباً ، وسيكون ذلك على صورة تعميق لفكرة هامة ، وغير واضحة لأول وهلة ، عبرت عنها السطور الأخيرة من النص السابق (٦٣هـ — ٦٤ب)، ألا وهى أن حياة الفيلسوف هى تمرين على الموت وطلبا له . فكيف ذلك ؟

الموت فى تعريف أفلاطون هو انفصال النفس عن الجسد بحيث يبقى الجسد بمفرده وتبقى النفس بمفردها . ولكن ماذا يفعل الفيلسوف ؟ إنه ، من جهة ، لا يعنى بالجسد ولا بما يتعلق به من متع . وهو ، من جهة أخرى ، يبتعد عنه

بقدر ما يستطيع حينما يتجه إلى اكتساب العلم ، فالجسد هنا عقبة سواء بسبب نقص الحواس كأدوات للمعرفة أو بسبب الآلام والملذات التى تشغل النفس عن طلب المعرفة . وهكذا فإن النفس المتفلسفة لا تستطيع الاقتراب من العلم إلا إذا ابتعدت عن الجسد وانعزلت عنه وتجمعت فى ذاتها .

وإذا كان أفلاطون قد تحدث فى ٦٥ ا — د عن عوق الجسد للنفس أثناء المعرفة بصفة عامة ، فإنه يخصص حديثه فيما يلى ذلك (٦٥د — ٦٦ ا) لموضوع من أهم موضوعات المعرفة ، بل هو موضوع العلم فى كلمة واحدة ، ألا وهو « الشىء فى ذاته » ، أو ما سيسمى من بعد « بالمثال » . يقول أفلاطون إننا لا نرى بالحس « العدل فى ذاته » أو « الصحة فى ذاتها » ، أى جوهر كل شىء منظورا إليه فى ذاته ، وانما لا تصل إليه إلا النفس حينما تسعى إليه بفكرها الخالص . فالعقل وحده هو القادر على الوصول إلى الوجود والحقيقة .

وفى صفحة ذات قوة تعبيرية عظيمة (٦٦ب — ٦٧ ا) يعود أفلاطون إلى كل ما قاله ليعرضه من جديد عرضاً نلمح من خلاله تشابك الفلسفة والأدب عند أفلاطون ، الفلسفة بأفكارها والأدب بالقدرة على التأثير بالتعبير ، ونرى فيه كيف يستطيع أفلاطون أن يخاطب العقل والعاطفة معاً ، حينما يخاطب النفس ذاتها باعتبارها ليس فقط ذاتا عارفة بل وكذلك ارادة تسعى نحو المعرفة . وهو يصل إلى موضوع من أهم الموضوعات التى تحتل خلفية محاورتنا والتى يظهر فيها التأثير الفيثاغورى على وجه خاص ، ألا وهو موضوع « التطهير » . فإذا كان كل ما قيل صحيحاً فان واجب الفيلسوف هو أن يسعى بكل قواه نحو تطهير نفسه من كل دنس يسببه لها إرتباطها بالجسد ، ويصرح أفلاطون فى جلال : **إن الطاهر لا يلمسه غير الطاهر** ، فإذا أرادت النفس الوصول إلى الأشياء الخالصة ، أى إلى الحقيقة ، فإن ذلك لا يتم إلا إذا تطهرت ، وما تطهيرها إلا أن

تنعزل عن الجسد ؟ وهكذا يعود سقراط (أو أفلاطون) إلى موضوعه الأول (١٦٤) وهو أن حياة الفيلسوف ما هى إلا محاولة الوصول بالنفس إلى حالة أقرب ما تكون إلى الموت . وهكذا فإن الفيلسوف ليس بمن يهاب الموت (٦٧د — ه) ، على الأقل إذا كان فيلسوفا على الحقيقة .

ويستخدم أفلاطون هذا الموضوع (٦٨ب — حـ) لينتقل إلى المقارنة بين غير الفيلسوف الذى يثور أمام الموت والفيلسوف ، وذلك من الناحية الأخلاقية . فالفيلسوف يحق له أن يقال عنه إنه شجاع حقيقة ومعتدل حقيقة ، أما شجاعة العامة من غير الفلاسفة واعتدالهم فإنه ليس حقيقياً بل هو من نوع غريب . فالشجاع منهم ليس شجاعا إلا خشية شرور أعظم ، وهكذا فان الخوف هو مصدر شجاعتهم . وكذلك الحال فى اعتدالهم الذى مصدره اهتمامهم بلذات يعتبرونها أهم من تلك التى ينصرفون عنها فيقال إنهم معتدلون ، وهكذا فإن اللذات تحكمهم فى كل الحالات . أما الفيلسوف فإنه فاضل بشىء واحد وواحد فقط ، ألا وهو الحكمة ، فكل الفضائل الأخرى يكتسبها كنتيجة للحكمة ، والفضيلة التى ليست جوهرها الحكمة ليست بالحقيقية إن الحقيقة تطهر وتطهر من كل الانفعالات والشهوات ، وكل الفضائل من اعتدال وعدل وشجاعة انما هى أنواع من التطهير . وحينما تقول لنا الأسرار الأورفية إن المرشحين للسعادة الأبدية كثيرون ولكن المختارين منهم قليلون ، فاننا يمكن أن نفسر هذا على أن أولئك المختارين انما هم من طهرتهم الفلسفة ، أى الفلاسفة على الحقيقة .

وينهى سقراط كلامه بالعودة إلى شخصه : فهو ما أهمل طوال حياته شيئاً من من أجل أن يكون من زمرة الفلاسفة الحقيقيين ، وسيعرف بعد قليل إن كان النجاح سيكلل جهوده أم لا ، ولكن هذا هو أم له على أيه حال . هكذا كان « دفاعه » ، وهذه هى الأسباب التى لا تجعله يحزن لفراق أصدقائه : فهو يعتقد أنه سيجد فى العالم الآخر أسياداً طيبين وبشراً طيبين . وهكذا يكون قد فصل

فيما وعد به رفاقه فى ٦٣ هـ — ٦٤ ا . فهل نجح فى دفاعه أكثر مما فعل أمام قضاته الأثينيين ، وهل اقتنع أصحابه ؟ سنرى ذلك فى الفصل التالى .

طبيعة النفس :

أفلاطون هو القائل فى محاورة « مينون » (٨٦ د) أنه لا يمكن البحث فى خصائص شىء ما إلا بعد معرفة ما هو . ولكن الظاهر أنه لا يطبق هذه القاعدة الأساسية هنا فى محاورة « فيدون » ، حيث أنه لا يبدأ بحثه (والحوار فى موضوع بقاء النفس بعد الموت يبدأ حقيقة هنا فى ٦٤ ب) بوضع تعريف للنفس. ولن نجد هذا التعريف هنا أو فى مكان آخر من المحاورة ، وانما الذى يبدأ به هو تعريف للموت (٦٤ حـ) بأنه الإنفصال بين النفس والجسد وكأن هذين الشيئين واضحان . لهذا فإنه يجب علينا أن نتتبع بعض الإشارات المتناثرة هنا وهناك وننقب عما تحت السطور من أجل تحديد طبيعة النفس كما تراها هذه المحاورة .

وأول ما نلاحظه هو أنه يبدأ مباشرة بمعارضة النفس بالجسد ، وقد تكون هذه المعارضة وسيلة من وسائل التعريف ، ولكنها من غير شك وسيلة جزئية . فعالم الجسد هو عالم الجمال الخارجى والزينة واللذات والحواس ، والفيلسوف الحق لا يهتم به ولا يقبل عليه ، وإنما هو مشغول عنه ولا يهتم إلا بأمور النفس. وما هى أمور النفس ؟ هذا سؤال جانبى ستدلنا إجابة هذا القسم من « فيدون » عليه على تصوره لطبيعة النفس . باختصار فإن الأمور التى تهتم بها النفس هى أمور المعرفة ، فهى لا تصير هى ما هى إلا حينما تنعزل على نفسها ، وفى هذه الحالة ، وفى هذه الحالة وحدها ، تستطيع أن تبلغ الحقائق (أنظر ٦٥ حـ ، ٦٦ ا وخاصة ٦٦ حـ) . وهكذا فإن هذا القسم من المحاورة ينظر إلى النفس على أنها مركز العقل والتعقل ، وهدفها ليس شيئا غير المعرفة (أنظر ٦٦ ا ، ب ، حـ ، هـ ، ٦٧ ب ،

٦٨ ا ، ب) . أما كل ما يخص ما نسميه بالجانب الإنفعالى فإنه ليس منها ، بل هو من شأن الجسد ، فهناك الفكر من جهة ومن جهة أخرى الحب والرغبات وألوان الخوف (٦٦ حـ) . فالنفس إذا عاقلة أولا ، ويمكن أيضا أن تقول أولا وأخيراً. إلى جانب هذا العنصر من عناصر تعريف طبيعة النفس، هناك عنصر آخر ولكنه أقل وضوحا من الأول ، وإن يكن متضمنا فى إشارات هذا القسم من الحوار بما لا يدع مجالا للشك . ذلك أن كلام أفلاطون يتضمن وكأن النفس « شيء » . ونجده ثانيا فى مواضع متعددة (مثلا ٦٧ حـ - د) يتحدث عن « عزلة النفس » عن الجسد وتجمعها حول نفسها (إن أمكن هذا التعبير) ، ولكن هذا لا يتم إلا إذا كانت النفس « كيانا خاصا » أو « شيئا » قائما بذاته (أو إذا كان يمكن لها أن تكون كذلك) .

خلود النفس :

سيلاحظ القارىء المدقق أن أفلاطون لا يستخدم فى هذا القسم من المحاورة تعبير « الخالد » أو « الخلود » ، وإنما هو يتحدث بصفة عامة عما بعد الموت، ومن المفيد أن نلاحظ أنه عند الكلام عن الخلود لا يستخدم إسم « النفس » على التحديد ، بل يجعل سقراط يقول « وهناك سأبلغ أنا . . . » أو « نحن » أو « الفيلسوف » ، ولا يستخدم لفظ « النفس » إلا عند الحديث عن جهودها فى هذا العالم من أجل الابتعاد عن الجسد والتطهير . ولكن لا يجب أن يستنتج من هذه الملاحظات أن أفلاطون يعتبر هنا الخلود شخصيا أو شيئا من هذا القبيل فان حديثه عام ولا تحديد فيه بصدد هذه المسألة . وربما كان ذلك مقصوداً لأن القسم الحالى من المحاورة هو محاولة لتبرير آمال سقراط لا أكثر . وكان سقراط ، كما أشرنا ، قد أعرب عن أمله فى أن يلقى بعد الموت رفاقا فضلاء وآلهة يكونون له أسيادا طيبين ، وأن يجد على الأخص ، شأن كل من اشتغل

بالفلسفة على الحقيقة ، أن يجد هناك خيرات عظمى ، وقسمنا يشير فى نهايته (٦٩ د - ﻫ) إلى الأملين الأولين(١) ،وسنلاحظ أن إشارته إليهما تجعلهما يقفان على قدم المساواة ، بينما كان تصريحه المبدأى (٦٣ب - ﺣ) أكثر تحديدا .ولكن الجزء الأعظم من هذا القسم مخصص لتبرير الأمل الثالث وتحديده بدقة .وهكذا فانه يعرض بالتفصيل لحياة الفيلسوف فى هذا العالم لبيان كيف أنها تؤهله لمصير طيب فى العالم الآخر ، وكذلك ، وهذه هى النقطة الجديدة والهامة ، فإنه يحدد طبيعة « الخيرات » التى سينالها الفيلسوف الحق بعد الموت . وسنعود إلى حياة الفيلسوف عندما نتحدث ، فيما يلى ، عن المعرفة ، وخاصة عن الأخلاق ، ولهذا فاننا نشير الآن إلى النقطة الثانية فقط والتى تخص موضوعنا الحالى ، أى مصير الفيلسوف ، فكيف ستكون آخرة الفيلسوف ؟ ستكون كما كانت حياته ولكن ، وهذا هو الفارق الكبير ، على الكمال : فهناك سيصل إلى هدفه طوال حياته ألا وهو الحكمة أو المعرفة الكاملة (٦٦ ب ، ﻫ ، ٦٧ب) ، وسيكون على اتصال بالأشياء الخالصة ، أى بالحقائق فى ذاتها (٦٧ ا) . وبعبارة أخرى ، أكثر قربا من الدين ومن « الأسرار » الأورفية ، فانه سيعيش هناك مع الآلهة (٦٩ ﺣ) . هذه هى طبيعة « الخير » الذى سيناله الفيلسوف(وهو وحده كما يؤكد على ذلك أفلاطون:٦٧ د ، ٦٩ د) ، وليس هناك من خير أعظم منه . وأو ليس هذا هو ما كان يسعى إليه الفيلسوف جاهداً ؟و نلاحظ أن أفلاطون يستخدم أحيانا فى هذا

---

(١) وهو يشير أيضا هنا إلى مسألة « ثبات » الفيلسوف ورباطة جأشه التى أثيرت فى ٦٣ﺣ ، ﻫ ، والتى أوضح سقراط موقفه منها ، فيما يبدو لنا ، فى ٦٤ ا ، وعاد إليه فى ٦٧ ﻫ وما بعدها مؤكدا على نفس النقطة أى اتساق الفيلسوف مع نفسه راغبا فى الموت ومرحبا به .

المقام الكلمة التى تدل على « العشق » ، فى ٦٦ هـ ٣ و فى ٦٨ أ ٢ ، أنظر كذلك ٦٦ب ٧ ، ه ٢ ، ٦٧ د ٧ ، وقارن ٦٧ب ٧).

المثل :

يجب أن ننبه القارىء على الفور أن هذا العنوان موضوعا فى سياق الحديث عن القسم الحالى من المحاورة هو عنوان فى غير مكانه إذا أردنا الكلام على الدقة وإذا لم نحدد أننا نقصد فى الواقع ما يذكره هذا القسم عما سيسمى من بعد بنظرية المثل الأفلاطونية. والحق أن الجزء ٦٤ — ٦٦ لايستخدم على الإطلاق أحد الاصطلاحين اللذين سيستخدمهما أفلاطون للدلالة على « المثال » ، ولكن الحق أيضا هو أن هذا الجزء يتكلم عما سيسمى بالمثل مستخدما فى الاشارة إليها تعبيرات مختلفة نذكرها فيما يلى . ونقول أولا ، فى عجالة خاطفة ، إن المقصود بنظرية المثل هو ذلك المذهب الأفلاطونى حول الحقيقة والذى يعتبر أن الأشياء الحسية ليست هى الحقيقة وانما عالم الحقيقة هـــو عالم تلك الكيانات العقلية الخالصة (وهى ذات طبيعة وجودية فى نظر بعض المفسرين أو ذات طبيعة تصورية فقط فى نظر البعض الآخر) التى هى نماذج أو مثل لكل الأشياء التى تسمى باسمها (فمثال « الإنسان » هو كذلك لإكتب وحنتبسوت وغيرهما من الأفراد أو الجزئيات التى تقع تحت هذا المثال).

فماذا يقول قسمنا الحالى عن تلك المثل ؟ بداية الحديث عنها تقـع فى ٦٥ د ، ولكننا يجب أن ننظر فى السطور السابقة على ذلك لأن ما تقوله ذو دلالة . فهى تتحدث (فى ٦٥ أ ٩) عن « الحصول على الحكمة » (وهو تعبير هام وسنعود إليه فى حديثنا التالى عن المعرفة) ، ويتحدد مضمون هذا التعبير بعد ذلك بقليل (٦٥ ب ٩) ، فنعلم أن المقصود هو«وصول النفس إلى الحقيقة » أو«مساكها بها» ويتحدد ذلك على نحو أدق حين يتحدث أفلاطون فى ٦٥ جـ ٢ — ٣ عن معرفة

النفس الواضحة « للموجودات » . نخرج من هذا بأن أفلاطون انما يتحدث هنا عن الحقيقة وعن الموجودات ، وسنجده يتحدث مرات أخرى عن الحقيقة (٦٦ ب ، د ، ٦٧ ا) ، وعن « الوجودات » ، بل وعن « الوجود » بإطلاق (فى ٦٥ حـ ٩ وفى ٦٦ ا ٨) . وهذا الوجود الحقيق أو تلك الحقيقة الوجودية، مم تتكون ؟ انها تتكون مما سيسمى من بعد بالمثل ، ولكن أفلاطون لا يستخدم هذا الاسم هنا كما قلنا ، وانما هو يتحدث عن « الأشياء فى ذاتها » (٦٥ د) ، مثلا الجمال فى ذاته والخير فى ذاته والكبر فى ذاته والصحة فى ذاتها وهكذا (٦٦ هـ ١ — ٢) . هذه « الأشياء فى ذاتها » يسميها أفلاطون باسم آخر هو الإسم الإصطلاحى الوحيد الذى نجده هنا ، وسنجده أيضا ، من بعد ، دالا على الموجودات الحقيقية ، ألا وهو إسم « الجوهر » (ousia ، ولنلاحظ من الآن أن هذا الإسم مأخوذ من فعل الكينونة) . فأفلاطون بعد أن يأتى بأمثلة على تلك « الأشياء فى ذاتها » ، يقول : « بإختصار جوهر كل الأشياء الأخرى .. » ، أى جوهر العدل وجوهر الصحة وغير ذلك (٦٦ د) ، أى العدل « الخالص » والصحة « الخالصة » (أنظر ٦٧ ا) . هذه هى الحقيقة وهذه هى مكوناتها وهذه هى صفات وتسميات تلك المكونات . ويبقى أن نشير أخيراً إلى أمر ذى أهمية : فهذه « الموجودات » أو الحقائق التى يذكرها أفلاطون فى النص ليست إلا أمثلة فقط ، لان ما يتحدث عنه انما هو « عالم الحقيقة » أى جواهر « كل الأشياء » (٦٥ د ١٣) ، وستعود المحاورة إلى هذه النقطة وخاصة فى ٧٩ ا وما بعدها .

المعرفة :

نحن نعرف ، منذ السطور الأولى التى تتحدث عن المعرفة (٦٥ ا — ب) ، المثل الأعلى أو النموذج الذى تتطلع اليه ، ذلك هو الدقة واليقين . فى هذا النص

رفض افلاطون شهادة الحواس لأنها لا تحوى دقة ولا يقينا ، مما يدل على أن نموذج المعرفة هو المعرفة الدقيقة اليقينية . ولا يوضح أفلاطون ما يقصده بالدقة واليقين ، وليس لنا أن نطالبه بذلك فى هذه المرحلة من بحوثه الفلسفية، إنما يجب أن نفهم المفهومين بما يدل عليه اللفظان فى الاستخدام العادى وخاصة فى إطار الحديث عن أدوات الحس ونقصها . ونظن أن القسم الحالى من محاورتنا يسمح بإضافة مثل أعلى ثالث للمعرفة هو ما يمكن أن يسمى « بالخلوص » .فهدف الفيلسوف هو الوصول إلى المعرفة « الخالصة » أى الكاملة ، أو ، إذا استخدمنا تعبيرات أفلاطونية ، المعرفة التى ليست إلا معرفة (على مثال « العدل » الذى ليس إلا عدلا ، أى الذى لا يشوبه شىء آخر فهو عدل كله ، أى عدل خالص) أو المعرفة « فى ذاتها » (انظر مثلا ٦٥ هـ — ٦٦ ا ، و٦٦ د وغير ذلك) .

ونحن نجد فى قسمنا هذا تعبيرات عديدة للدلالة على هذه المعرفة كمضمون منها epistêmê (العلم) ، phronêsis (الفكر) وأحيانا كذلك alêtheia (الحقيقة) . أما عن فعل المعرفة فتعبر عنه ألفاظ متعددة (dianoiesthai ، phronein ، eidenai ، gnônai)
وبعضها يستخدم فى المصدر ليصبح إسما دالا على نتيجة الفعل أى على المعرفة ذاتها ولن نفصل فى أمر هذه المصطلحات لأنه حديث يطول ، ولعلنا نرجع إلى دراسة تطور مصطلحات نظرية المعرفة (أو الإبستيمولوجيا ، من أول اسم مذكور هنا فى هذه الفقرة) فى هذه المحاورة وما جاورها فى بحث خاص . ولكن الذى نريد أن نلاحظه الآن على الأقل هو أن المعرفة مرتبطة أشد الارتباط بمحض « الفكر » ، فالنفس عندما تفكر فإنها تكون فى حالة معرفة وهذا أمر ذو خطر عظيم ، لأنه يحوى بذور الإتجاه « المثالى » فى الفلسفة اليونانية (وعند من سينتسب إليها حقاً أو زوراً). ونعلق على هذا عابرين بأن هذه الملاحظة تكشف عن

الدور العظيم الذى تلعبه الدراسة اللغوية (الفيلولوجية إن استخدمنا نقلا عربيا لكلمة يونانية) على اتجاهات المفكر العميقة التى تفرضها عليه لغته ولا تستطيع إلا لغته الدلالة عليها (٢) ، وهكذا فإنه لا مناص من الرجوع إلى الأصل اليونانى فى دراستنا لأفلاطون وأرسطو وغيرهما من اليونان (وقس على ذلك فى حالات مفكرى الهند والصين والكاتبين بالألمانية أو بالإيطالية وغير ذلك . . .) .

ما هى طبيعة هذه المعرفة ؟ لا يظنن أحد أن أفلاطون يريد أن يتحدث هنا عن نوعين من المعرفة ، حسية وعقلية . . . إلى آخر ذلك ، بل هو لا يقصد إلا نوعا واحداً هو وحده الجدير باسم « العلم » و « الحقيقة » ، ذلك هو المعرفة اليقينية التى لا تقدر عليها إلا النفس ذاتها (حول قصر المعرفة على ذلك ، أنظر ٦٤ ا — ب ، ٦٧ ا) . بل الجسد لا ينظر إليه هنا على أنه مصدر « لمعرفة » أقل دقة ويقينا ، بل هو العائق « للمعرفة » باطلاق (٦٤ ا) ، والحواس وعلى رأسها البصر ، ماهى إلا مصادر للإضطراب والخطأ (٦٥ هـ — ٦٦ ا) . والأساس فى هذا كله أن موضوع العلم ، وهو الحقائق فى ذاتها ، **لا تصل إليه الحواس بحكم تعريفه** ، لأنه غير حسى (٦٥ د) .

وواضح مما ذكرناه أن النفس هى ذاتها عضو المعرفة ، كما أن العين مثلا هى عضو الإبصار . وهناك مواضع كثيرة فى هذا القسم تشير إلى هذا (مثلا ٦٥ ب ، حـ ، ٦٦ ا وغير ذلك) ولكن هناك مواضع أخرى تشير إلى أن عضو المعرفة هو « العقل » (logos) أحياناً و « الفكر » (dianoia) أحيانا أخرى . ونحن نميل إلى رفض النص ٦٦ ب ٤ الذى توجد فيه كلمة « اللوجوس » ، بمعنى العقل

---

(٢) أنظر دراستنا « الفكر والمعرفة الطبيعية عند أفلاطون » ، وهى ترجمة لرسالتنا التى تقدمنا بها إلى السوربون (تظهر قريباً) .

فيما يظهر ، لأنه يبدو مدخولا على السياق ، ولما كنا لا نجد فى هذا القسم من المحاورة ، وهو قسم ذو وحدة عضوية واضحة ، إشارة إلى « العقل » كعضو يقوم بالمعرفة ، ولما كان إدخال هذه الزيادة لا يضيف كثيراً إلى وضوح السياق، فإننا لن نعتمد عليه . تبق إذن الإشارة الأخرى إلى أن « الفكر » هو الذى يقوم بالمعرفة ونجدها فى ٦٥ هـ ٧ وفى ٦٦ ا ٢ . والظاهر أن أفلاطون يستخدم هنا اسما أكثر تخصيصا من لفظ « النفس » العام ، لأنه فى هذين الموضعين لا يعارض بين الجسد والنفس وحسب ، وإنما هو أيضاً يذكر الحواس . فيبدو أنه كما خصص من الجسد عضو الإدراك أراد أن يخصص من النفس عضو المعرفة فقال « الفكر » (dianoia) . ولكن الفكر هنا ليس على الدقة عضوا فى النفس مخصصا للمعرفة بل هو النفس ذاتها وهى فى حالة التفكير (تماما كما تقول « فرحت » ، وفى نفس المعنى « فرح قلبى ») ، وقد سبق لنا أن أشرنا فى كلامنا عن طبيعة النفس أنها طبيعة عقلية تماما .

ما هى وسيلة النفس (أو الفكر) إلى المعرفة ؟ هنا نجد أمامنا مجموعتين من الإشارات توجدان مختلطتين ولكنهما يعبران فى الحقيقة عن اتجاهين متباينين . المجموعة الأولى تشير إلى أن وسيلة المعرفة هى استخدام العمليات العقلية بصفة عامة (مثلا ٦٥ حـ ٢ ، ٦٥ هـ – ٦٦ ا ، حـ) ، وأحد هذه النصوص (٦٦ ا ١) يستخدم اصطلاح logismos الذى قد يدل على عمل العقل بصفة عامة أو على الحجة العقلية بصفة أخص . فهذه المجموعة الأولى تعطى الانطباع بأن وسيلة المعرفة هى ما سيسمى بالعمليات الاستدلالية ، أى انتقال العقل من فكرة إلى أخرى حتى يصل إلى غاية . أما المجموعة الأخرى ، وهى التى تتحدث عن « النفس » بصفة عامة ، فإنها تشير إلى أن وسيلة النفس فى المعرفة هى الادراك المباشر للحقائق ، وهنا نجد نصا (٦٥ هـ ٢) يستخدم لفظا يعنى فى الأصل « النظر »

ويستخدمه افلاطون بمعنى « التأمل » (ولاحظ أن هذه الكلمة بدورها تدل في لغة الضاد إما على النظر إلى شيء أو على تأمل أمر عقلي) ، ونجد نفس الأمر في ٦٦ د ٧ فإنه يستخدم لفظاً آخر يعني الملاحظة عن قرب . والحق أن الاتجاه العام في هذه الصفحات من المحاورة هو أن معرفة الحقيقة معرفة حدسية ، أي أنها إدراك النفس مباشرة للموجودات العقلية . ويتأكد هذا من ملاحظة التعبير الذي يستخدمه أفلاطون للدلالة على وصول النفس إلى العلم (٦٥ أ ٨ ، وانظر كذلك ٦٦ أ ٦ ، ب ٦ . . .) ، وهنا يستخدم نفس الكلمة التي سيدل بها (٦٦ ح ٨) على « إمتلاك » المال والثروات . وليس هذا مجرد طريقة في التعبير، لأن نفس المعنى ، أي تملك النفس للحقيقة ، نجده في عبارة « الإمساك بالوجود» (٦٥ ح ٨) ، وفي عبارة ذات دلالة عظيمة تصلح أن تكون عنوانا على فلسفة أفلاطون كلها ، ويجب أن يتدبرها جيداً من يسعى إلى فهمه ، ألا وهي عبارة «صيد الوجود» (٦٦ ح ٢) .

هذه هي معرفة الحقيقة ، وشروطها البعد عن الجسد، وبقاء النفس مع ذاتها وتدريبها المستمر الذي يجعلها على استعداد للوصول إلى الحقائق (٦٥ هـ) ، وعلى الأخص « التطهر » (وسنعود إليه بعد قليل) . وهي كما يتضح معرفة تبدو صعبة المنال بل مستحيلة . وأفلاطون في قسمنا الحالي يضع هو نفسه مشكلة إمكان هذه المعرفة . فهو يبدأ حديثه (٦٥ أ) بذكر الصعوبات التي تقف أمامها ، وهي كلها تتخلص في كلمة واحدة : « الجسد » وارتباط النفس به . ويعلن سقراط صراحة أن الوصول إلى هذه المعرفة ليس ممكنا أثناء هذه الحياة طالما كانت النفس موثوقة إلى مصدر كل الشرور التي تصيبها ، أو على الأقل أن حيازتها حيازة كاملة غير ممكنة في ظل هذه الظروف (٦٦ ب) ، ويعود (٦٦ هـ) ليؤكد أنه من المستحيل اثناء ارتباط النفس بالجسد الوصول إلى المعرفة الخالصة .

فالحكمة الخالصة الكاملة التى يسعى إليها الفيلسوف لن يجدها إلا فى العالم الآخر (٦٨ ب).

الأخلاق :

الحق أن كل محاورة « فيدون » تسبح فى جو أخلاقى خالص وخاصة من من بدايتها حتى ٨٤ ب ، وإذا كان البرهان الأخير على الخلود لا يتيح مجالا لهذا الجو الأخلاقى أن يظهر أو يسيطر أثناء عرضه ، فإن خاتمة ذلك البرهان (١٠٧ ب) ، وكذلك خاتمة الأسطورة التى تليه (١١٤ د — ١١٥ ا) ، بل وكذلك خاتمة المحاورة بأكملها (١١٨ ا) ، تعود جميعا إلى موضوع الأخلاق . والحديث عنه فيما يخص قسمنا الحالى تجب العودة إلى الوراء ، إلى السطور الأولى من المحاورة حيث نجد إهتمام المستمعين بمتابعة أخبار سقراط الذى أصبحت له مكانة الشهيد ، وحيث نجد وفاء فيدون لذكراه حين يقول إن أعظم ما يسعده هو الحديث عن سقراط أو الإستماع إلى من يتحدث عنه . وسنلمح ظهور هذا الوفاء مرة أخرى فى السطور الأخيرة من المحاورة ، وهو ما يذكرنا أيضا بعبارات إكسينوفون فى آخر « المذكرات » التى كتبها دفاعا عن سقراط . ماذا يعنى هذا كله ؟ هو يعنى أن سقراط كان ، فى ضمائر أصدقائه والمهتمين بأمره ، ليس فقط رجل النقاش الفلسفى ، بل هو أيضا وربما قبل كل شىء شخصية أخلاقية ، بل إن من بين أهداف « فيدون » إظهاره باعتباره التجسيد الحى للقيم الأخلاقية التى يجب أن يسعى وراءها الفيلسوف .

وإذا أردنا تتبع اللمسات ذات الطابع الأخلاقى التى تمهد لقسمنا الحالى ، فإننا نجدها أولا فى وصف فيدون لموقفه بازاء سقراط عندما دخل عليه السجن : ذلك أنه رأى أمامه رجلا عليه من مظاهر السعادة ما أنساه شفقته عليه . فسقراط لا يهتز أمام اقتراب الموت ، بل يظل محافظا على شجاعته داعيا فيدون إلى الإعتقاد

بأن رجلا كهذا لابد ذاهب إلى العالم الآخر بهدى من الآلهة ومرضيا عليه منها (٥٨ هـ) . والذى سيجذب نظرنا خلال كل المحاورة ليس فقط كلام سقراط بل وكذلك أسلوبه وسلوكه . ويظهر هذا أول ما يظهر فى موقفه من امرأته وعلى الأخص من ولولتها عندما رأت أصدقاءه يدخلون عليه : فنى هدوء إتجه نحو أقريطون وقال : « ليذهب بها أحد إلى المنزل » ، ثم جلس على سريره . وعم كان حديثه ؟ كان عن الصلة الوثيقة بين اللذة والالم . ولاشك أن وقع هذا السلوك كان قويا على من حضروا ليشدوا من أزره فى يومه الأخير: فهاهم أمام رجل رابط الجأش يتحدث فيما اعتاد الحديث فيه ، أى فى الفلسفة .

أما الحديث الذى يلى ذلك حول مانظم سقراط من شعر ، فإنه يهدف إلى إظهار تقوى سقراط ، فهو رجل أراد أن يريح ضميره مما كان قد أمره به الحلم - ويظهر تدينه من رفضه الإنتحار ، فنحن ملك الآلهة ، ولها هى حق التصرف فينا . وها نحن أمام موضوع رئيسى : ماهو موقف الفيلسوف أمام الموت ؟ ولنلاحظ أن سقراط سيظل طوال الحوار على نفس الوضع جالسا على سريره وساقاه ممدتان نحو الأرض (٦١ ح) ، وهذا جدير برجل يتحدث عن النفس ولايهمه أمر الجسد . وإذا فهمنا الأخلاق على أنها مبادىء السلوك ، فإننا يمكن أن نقول إن كل الحوار سيوضع تحت ضغط توتر أخلاقى شديد : فهذا رجل أمام الموت وهو يحاول أن يبرر سلوكه بالدفاع عن المبادىء التى حدت به نحو هذا السلوك ، بعبارة أخرى فإن موضوع الحوار ، منظوراً إليه من الوجهة الأخلاقية ، سيكون : كيف يجب أن يكون سلوك الفيلسوف .

وفى حديث سقراط عن « أمله » بعد الموت (٦٣ ب — ح) يظهر جليا أن العالم الآخر يشكل « الأفق » الأخلاقى للسلوك البشرى ، فمنه تظهر فكرة الجزاء

العقاب ، وهناك سيون مصير أفضكل ان كان سلوكه حسنا هنا ، ومصير سيء ان كان على غير ذلك (أنظر أيضا ٦٤ ا) .

وتعبر كل القسم ٦٤ — ٦٩ من أقصاه إلى أقصاه فكرة أساسية هي أن الفيلسوف يبحث عن الموت (انظر ٦٤ ا ، ٦٩ ب — ه) . وتحت لواء هذه الفكرة ستتحدد طبيعة سلوك الفيلسوف ، لأن العامة يقولون نفس الشيء عنه ، ولكنهم يجهلون معنى بحثه عن الموت وطبيعة هذا الموت ولم يستحقه (٦٤ ب)، وكل الفقرة التي ستتلو مخصصة لتفصيل ذلك .

وطريقة أفلاطون في العرض هي طريقة المعارضة : معارضة الفيلسوف الحقيقي بالعامى وبالفيلسوف الزائف كذلك ، معارضة معرفة النفس بمتع الجسد، معارضة جوهرين هما النفس والجسد ، باختصار معارضة نظامين للقيم أحدهما يقوم على الجسد والآخر يقوم على الحكمة . ويظهر هذا التعارض بوضوح ابتداء من ٦٤ د — ٦٥ ا حين يثبت أفلاطون أن الفيلسوف لا شأن له بلذات البدن ؟ بل هو يتهرب منها ويتجه نحو النفس ، وهو في هذا يختلف عن بقية البشر، حيث أن الأكثرية تظن أن من حرم اللذات فكأنه والميت سواء . وهرب الفيلسوف من اللذات إنما هو هرب من البدن بصفة عامة ، ويتقرر مبدأ ضرورة الفصل بين النفس والجسد في ٦٧ ا حيث يعلن سقراط أن الجسد هو مصدر «دنس» للنفس، ولن يكون الموت إلا لحظة الخلاص والنجاة من هذا المصاحب المضايق خلال الحياة الأرضية والذى لم تفتأ النفس ، نفس الفيلسوف ، تجاهد في الخلاص من قيوده (٦٨ ا) . وتتحدد طبيعة هذين النظامين للقيم على نحو أدق في ٦٨ ب حيث نعلم أن أحدهما مبدؤه الحكمة والآخر مبدؤه الجسد مع ما يرتبط به من حب للثروة والتشريف ، وما يجر إليه من اعتبار الموت أعظم الشرور (٦٨ د) . بعبارة أخرى : نحن أمام نظامين للأخلاق : أخلاق الفيلسوف وأخلاق العامة .

والاشارة إلى العامة نلقاها فى أول القسم (٦٤ ب) وفى آخره (٦٩ هـ) ، ولكن الفيلسوف لا يعارض العامى وحسب ، بل ويعارض كذلك الفيلسوف الزائف ، ومن هنا كان تعدد الإشارات إلى الفيلسوف « الحقيقى » (انظر مثلا ٦٤ أ ٤ — ٥ ، ب ٤ ، هـ ٢ ، ٦٦ ب ٢ ، ٦٧ د ٨ ، هـ ٤ ، ٦٨ أ ٧ ، ب ٢ ، ٦٩ د ٢) التى يمكن أن نرجع بها إلى المقابلة بين سقراط ، الفيلسوف الحقيقى ، وإيونس الذى لا يعتقد سيمياس أنه على استعداد لاتباع نصيحة سقراط التى تقول إن الفيلسوف على الحقيقة هو من يبحث عن الموت (٦١ حـ) . وقد أشرنا إلى أن العامة تعتقد أن الموت هو أعظم الشرور وإلى أنها ترى أن من فقد اللذات كمن فقد كل الخيرات فهو إلى الميت أقرب . فما هو موقف الفيلسوف من كل هذا ؟

ما يبحث عنه الفيلسوف هو المعرفة ، أى معرفة الحقيقة ، لأن موضوع « رغبته » هو الحقيقة (٦٦ ب) ، وما « يشتهيه » هو الحكمة (٦٦ هـ ، ٦٧ ب ٦٨ أ . . .) . ولكنه لن يصل إلى الحكمة الخالصة طالما كان الجسد يقيد بحوثه ويلهيه عنها ، وهكذا فإن الموت هو الوسيلة التى تقربه من هدفه وهو المعرفة. وعلى هذا فإن جهد الفيلسوف الأكبر سيكون ، من الناحية الأخلاقية ، موجها نحو فصل النفس عن الجسد بقدر ما يستطيع خلال هذه الحياة ، أى نحو خلاص النفس (٦٧ د) ، بحيث أن حياتها كلها سيقضيها فى تمرين متواصل من أجل الوصول إلى حالة تقترب من الموت أشد القرب . إن الفيلسوف هو المتطهر الطاهر ، وبحسب درجة طهره سيكون علو مقامه عند الآلهة (٦٩ حـ — د) .

ولكن فقرتنا تتعرض تعرضا مباشرا للفرق بين أخلاق الفيلسوف وأخلاق العامة ، أى بين نظام القيم القائم على الحكمة والآخر القائم على الجسد ، وذلك فى صفحة هامة هى ٦٨ حـ — ٦٩ حـ . وفيها يبين أفلاطون كيف أن الحكيم

هو وحده الشجاع وهو وحده المعتدل ، باختصار هو وحده الفاضل على الحقيقة.
ولنأخذ مثلا الإعتدال ، وهو فضيلة رئيسية من فضائل الأخلاق اليونانية ، وسنجد أن إعتدال العامة إنما هو ناتج عن الخوف من نتائج المغالاة في ارضاء الشهوات ورغبة في القدرة على حسن التمتع ببعض اللذات ، وهكذا يحرم الرجل العامى نفسه من لذة من أجل ضمان الحصول على لذة أكبر يشتهيها وتسيطر عليه شهوتها أكثر مما تفعل شهوة اللذة الأخرى . هذا هو اعتدال العامة ، وهو اعتدال زائف، لأن الذى يحكمه هو الشهوة أى ضد الإعتدال . وطبق نفس الأمر على الشجاعة، فالشجاع بين العامة الذى يجابه الموت فى الحرب مثلا إنما يجابهه من أجل تلافى شرور أخرى ، أن يعتبر جبانا مثلا ، بحيث أنه شجاع نتيجة للخوف . وهكذا فإن المعتدل والشجاع بين العامة ليسا كذلك إلا تحت تأثير حساب للذات أو للشرور يهربون أو يقبلون على بعضها لقاء اكتساب أو الهرب من البعض الآخر.
أما الفيلسوف فإنه فاضل على أساس آخر غير هذا الأساس الحسابى . فهو لا يقابل لذة بلذة أو خوفا بخوف ، وإنما عملته الوحيدة هى الحكمة ، وبها يبيع ويشترى الفضائل إن صح هذا التعبير (٦٩ ا — ب) . فالشجاعة أو الاعتدال أو العدالة لا تكتسب إلا بالحكمة ، أى بالمعرفة ، وسواء فى ذلك إن أضيفت إليها اللذة أو أضيف الألم لجوهر الفضيلة هو الحكمة ، والفضيلة التى عدمت الحكمة أساساً لها ليست بالفضيلة ، إنما هى زيف وجديرة بالعبد ، عبيد الشهوات ، وليس بالأحرار الذين يتملكون زمام شهواتهم ولا تتملكهم . فها نحن إذن أمام المذهب السقراطى الشهير : الفضيلة معرفة ، ولكن موضوعاً فى إطار جديد ومكتسباً لمعنى جديد . هذا المعنى هو أن كل الفضائل ما هى إلا نوع من أنواع تطهير النفس (٦٩ ب — ج) .

وفكرة الطهر والتطهر من أهم الأفكار الأخلاقية فى محاورتنا ، ولا شك

أن أفلاطون واقع هنا تحت تأثير المؤثرات الأورفية والفيثاغورية (أنظر مثلا ٦٩ حـ) ، ولكن لا شك أيضاً أنه أضاف إليها أبعادا جديدة (انظر مثلا٦٩د). تسمح بنسبة هذه الأفكار إليه فى اطمئنان نسبة مؤكدة . وقد أشرنا إلى أن الجسد هو مصدر الدنس ، وهكذا يكون معنى التطهير ، كما يحدده لنا نص ٦٧ حـ ـــ د ، هو فصل النفس عن الجسد وعزلها عنه وتجمعها حول مركزها وحياتها وحدها بذاتها مع ذاتها .

وليس أدل على المكانة العظيمة التى تحتلها الأخلاق فى « فيدون » من أن أفلاطون فى قسمنا هذا يربط أوثق الربط بين المعرفة والأخلاق . وقد أشرنا إلى أن التطهير شرط لازم للوصول إلى الحكمة ، بل إن أفلاطون يصرح بهذا التصريح الخطير : « الحقيقة تطهر » . وصفة « الطاهر » أو « الخالص » (katharos) لا تستخدم هنا فقط فى نطاق الحديث عن الأخلاق ولكنها تقال كذلك على الموجودات الحقيقية ، أى المثل ، وعلى عالم الحقيقة بأكمله ، ولما كان الشبيه وحده هو الذى يعرف الشبيه ، فأنى لغير الطاهر أن يصل إلى الطاهر (٦٧ ا ـــ ب) ؟

كانت هذه بعض الملاحظات حول مكان الأخلاق الهام فى قسمنا الحالى ونلاحظ فى يسر أنها أخلاق زهد مغرق فى التزهد وأنها ليست أخلاقاً للجميع ، بل هى أخلاق تصلح لمن يريدون أن يكونوا فلاسفة على الحقيقة ، وما أقلهم !

٦٤ حـ — ٦٩ هـ

[٦٤ حـ]ثم قال : ولكن فلنتكلم نحن فيما بيننا ، ولنقرأ على هؤلاء القوم

السلام(٥٦) . ألا نعتبر أن الموت شيء ما ؟

فتدخل سيمياس وقال : بلى بالطبع .

— وهل هو شيء آخر غير انفصال النفس عن الجسد ؟وأليست حالة الموت هي أن يكون الجسد بمفرده ومنفصلا عن النفس وقائما بذاته ، وأن تكون النفس من جهة أخرى بمفردها منفصلة عن الجسد وقائمة بذاتها ؟ هل الموت شيء غير هذا أم هو كذلك ؟

فقال : كلا ، بل هو هذا .

— فانظر إذن ، أيها الطيب ، إن كنت ستتفق معي [د] واعتقد أننا بعد هذا سنعرف على نحو أفضل الموضوع الذي نفحصه . هل تعتقد أنه من سمات الرجل الفيلسوف أن يجري وراء ما يسمى باللذات ، كهذه مثلا : لذة الطعام ولذة الشراب ؟

فقال سيمياس : كلا على الاطلاق .

— أو لذات الحب ؟

— أبداً .

— وماذا عن الأوجه الأخرى للعناية بالجسد ؟ هل تعتقد أنت أن مثل هذا الرجل سيجعل لها قيمة في نظره ؟ وخذ مثلا حيازة الملابس التي تجعله يتميز عن الآخرين وحيازة النعال وألوان الزينة التي تمس الجسد ، هل يبدو لك أنه يجعل لها اعتباراً أم يحتقرها [ه] إلا إن كانت هناك ضرورة قاهرة تجبره على أن يأخذ منها بنصيب ؟

---

(٥٦) لأن سقراط سيحدث مع الغريبين حديث الفحص العقلي والبرهان — وهو ليس شأن العامة .

فقال : بل يبدو لى أنه يحتقرها ، هذا إن كان فيلسوفاً على الحقيقة .

فقال سقراط : إذن فيبدو لك بوجه عام أن اهتمامات مثل هذا الرجل لا شأن لها بالجسد ، بل إنه بقدر ما يستطيع يبتعد عنه ويتحول على العكس إلى النفس؟

— أعتقد هذا .

— أو ليس من الواضح إذن من كل ذلك أن [٦٥] الفيلسوف يخلص النفس إلى أقصى درجة ممكنة من علائق الجسد وأنه لهذا يتميز عن كل البشر الآخرين؟

— هذا ظاهر .

— والكثرة الغالبة من الرجال ، يا سيمياس ، ألا ترى من غير شك أن من لا يجد لذة فى هذه الأمور ولا يشارك فيها فإن حياته لا تستحق أن تعاش ، بل إن المرء يكاد يكون قريباً من الموت عندما لا يلقى بالا إلى اللذات التى تأتى عن طريق الجسد ؟

— إنه لحق كل الحق ما تقول .

— وماذا الآن عن الوصول نفسه إلى الحكمة (٥٧) ؟ . هل الجسم عقبة فى

---

(٥٧) « نفسه » لأنه أخص ما يخص الفيلسوف (بحسب تفسير ها كفورث الذى يترجم « الوصول الفعلى ») . والكلمة التى نترجمها « بالوصول » (ktesis) تعنى أيضاً الامتلاك والحيازة وهما متضمنان فى « الوصول» . واستخدام هـــذه الكلمة أعظم ما يكون دلالة على تصور أفلاطون لشكل المعرفة الفلسفية (قارن معنى اللفظ فى ٦٦ حـ ٨ وهو « الامتلاك ») التى سيقول فى بعض المواضع من محاوراته (وهنا فى ٦٦ ا ٨) إنها تنحصر فى « الإمساك » بالمثل أو لمسها (بالعقل طبعاً) . « والحكمة » هنا ترجمة لـ phronêsis ، ونفس الكلمة تعنى التعقل أى حالة نشاط العقل (وهذا هو ما يجب أن يفهمه القارىء من كلمة intelligence حينما يقرأها فى إحدى الترجمات الإنجليزية أو الفرنسية لهذه الفقرة ، فليس معناها =

هذا السبيل أم لا إذا حدث [ب] وأخذه أحد شريكا فى البحث (٥٨)؟ وهاك مثلا على ما أقصد: هل يحمل البصر أو السمع أية حقيقة للناس؟ أم أن الأمر هو كما يقول لنا ويعيد الشعراء أنفسهم (٥٩): أنه ليست هناك دقة (٦٠) فيما نسمع أو نرى؟ وإذا كان عضوا الإحساس فى الجسم هذان ليسا هما أنفسهما لا دقيقين ولا يقينيين، فما أبعد أعضاء الحس الأخرى عن الدقة واليقين. ألا تبدو لك هكذا تلك الحواس؟

فقال: نعم، تماماً.

فاستطرد سقراط: فمتى إذن تدرك النفس الحقيقة (٦١)؟ حينما تحاول النفس تأمل شىء ما بمشاركة الجسم، فإنه من الواضح أنها تخدع وتقاد إلى الخطأ بسببه.

= هنا «الذكاء»). وقد فضلنا «الحكمة» على «الفكر» لأن الكلمة الأولى تشير إلى «حصيلة» الإدراك العقلى الذى «سيصل» إليه الفيلسوف (أى «يدركه») ويحصل عليه فيصير له ملكا.

(٥٨) عندما يقرأ القارىء «الفحص» أو «البحث»، فإن المقصود دائماً هو التأمل العقلى المنظم سواء أكان الفيلسوف يقوم به بمفرده (أفلاطون سيقول «نفس الفيلسوف») أم فى حواره مع آخرين. أنظر فى نفس النص ب ١٠.

(٥٩) لأنهم ليسوا فى العادة مصدراً للحقيقة، ففن الشعر عند أفلاطون هو فن التمويه.

(٦٠) akribes. هنا تظهر الدقة، ومعها بعد سطور اليقين والوضوح، كمميز للمعرفة الفلسفية. بعد الهجوم على الجسد بعامة يبدأ الهجوم على الحواس، ولكن باعتبارها من أعضاء الجسد.

(٦١) معنى «الحقيقة» هنا يظهر مختلفاً بعض الشىء عنه فى ب ٢ فوق، والمقصود هنا هو الحقيقة ذاتها، أى الحقيقة الوجودية (نسبة إلى الوجود الثابت الخالد القائم بذاته، وسنستعمل هذه الصفة بهذا المعنى وحده دائماً).

[ح] — حق ماتقول .

— والنفس ألا تصل إلى إدراك واضح لشيء(٦٢) من الموجودات ، إذا كان هذا يمكن أن يتم بطريقة ما ، بإعمال العقل [والبرهان] ؟

— نعم .

— ومن جهة أخرى فإن النفس تقوم بإعمال العقل على أفضل وجه حينما لايزعجها شيء من هذا ، لا السمع والبصر ولا الألم ولا لذة ما(٦٣) ، بل حينما تكون ، إلى أكبر درجة ممكنة ، منفردة قائمة بذاتها(٦٤) وقد انفصلت عن الجسد . وحينما لا يكون لها ، بقدر الاستطاعة ، اشتراك معه أو رباط ، فانها تتطلع إلى الوجود الحقيقى وتهفو إليه(٦٥) .

— هو كذلك .

— إذن فهنا أيضا تحتقر نفس الفيلسوف [د] الجسد وتهرب منه وتسعى على العكس إلى أن تكون قائمة بمفردها .

— هذا واضح .

---

(٦٢) سنترجم ti اليونانية فى الأغلب « بشيء » أو « أحد » . وحينما يكون السياق سياق الحديث عن الحقائق فان ذلك سيعنى أحد المثل . وهكذا فإن « الموجودات » تعنى الحقائق الموجودة وجوداً فعلياً وليس الموجودات الحسية .

(٦٣) أى لا يزعجها الجسم لا فى لحظات معرفته ولا فى لحظات انفعاله .

(٦٤) autê kath' autên.

(٦٥) النفس تهفو بكلها إلى الوجود الحقيقى وتطلعها إليه ليس مجرد تعلق عقلى .

— والآن ياسيمياس ماذا عما يلي(٦٦) ؟ هل نقول بأن العدل في ذاته (٦٧) شيء موجود أم لا ؟

— بل نقول بذلك على التأكيد وحق زيوس .

— وكذلك أن الجمال شيء وأن الخير شيء ؟

— وكيف لا ؟

— ولكن هل حدث لك من قبل مرة واحدة أن رأيت بعينيك مثل هذه الأشياء ؟

فأجاب سيمياس : البته .

— فهل رأيتها بحاسة أخرى من حواس جسمك ؟ وأقصد كذلك كل شيء: مثل العظم(٦٨) ، والصحة ، والقوة ، وفي كلمة واحدة أقصد جوهر كل الأشياء الأخرى جميعها (٦٩) ، [ه] أي ما هو (٧٠) كل شيء حقيقة . فهل يتأمل(٧١)

---

(٦٦) قسم جديد في الفحص يبدأ .

(٦٧) حرفيا « العدل ذاته » . لاحظ كلمة « شيء » التالية وراجع فوق ، هامش ٦٢ .

(٦٨) أو « الكبر » ، مقابل الصغر ، وهما « المثالان » اللذان يرجع إليهما كل ما هو كبير أو صغير .

(٦٩) إذن فهناك مثل عقلية موجودة بذاتها لكل شيء . وما سبق ليس إلا أمثلة وحسب .

(٧٠) هنا تظهر كلمة ousia الشهيرة ، ويمكن أن تترجم كذلك بالجوهر أو الماهية .

(٧١) theoretai . الكلمة العربية كاليونانية تماما تعني النظر بكل معانيه. ومن هنا كانت معرفة الحقيقة معرفة بالحدس أي بالنظر المباشر بعين العقل .

المرء عن طريق الجسم ما هو حقيقى إلى أكبر درجة فى هذه الأشياء ؟ أم أن الأمر هو بالأخرى أن ذلك الشخص منا الذى يكون قد هيأ نفسه (٧٢) على أفضل وأدق وجه لكى يفكر فى الشىء ذاته الذى يقوم بفحصه ، ذلك الشخص أليس هو من سيقترب أعظم اقتراب من معرفة كل واحد من الأشياء (٧٣) ؟

— هذا مقطوع به .

— ولكن ذلك الذى سيستطيع فعل هذا على أنقى (٧٤) وجه ، أليس هو من سيقترب من كل شىء ، بقدر الإمكان ، بالعقل (٧٥) وبالعقل وحده ؟ والذى لن يصطحب معه فى فعل تعقله لا البصر ولا أية حاسة أخرى ولن [٦٦] يجعل واحدة منها ترتبط ببرهنته (٧٦) ، بل سيستخدم العقل ذاته قائماً بذاته ليجرى وراء صيد (٧٧) الموجودات كل منها فى ذاته قائماً بذاته وخالصاً ، وذلك بعد أن يكون قد تخلص (٧٨) إلى أقصى درجة بقدر الإمكان من عيونه ومن

---

(٧٢) كل ما سيلى حتى ٦٩ هـ هو تفصيل لمعنى هذه التهيئة وهذا التدرب .

(٧٣) من الأشياء الحقيقية ، أى الموجودات العقلية ، أى المثل ذاتها .

(٧٤) لاحظ هنا ظهور مفهوم النقاء والخلوص فى هذا السياق المعرفى . ولكن كلمة katharos تعنى كذلك أخلاقياً « الطاهر » ، وسيأتى بعد قليل الحديث عن الطهر .

(٧٥) dianoia . أو الفكر .

(٧٦) logismos . والترجمة الحرفية هى : « ولن يجر واحد منها مع [أو : وراء] برهنته » .

(٧٧) يمكن أن يعنون مدخل إلى فلسفة أفلاطون بعنوان : « أفلاطون أو صيد الحقيقة » . راجع فوق ، هامش ٥٧ .

(٧٨) راجع ٦٦ حـ .

آذانه، بل ، إن كان يمكن قول هذا، ومن جسده جملة،حيث أنه هو الذى يدخل الاضطراب على النفس ولا يسمح لها ، عندما تدخل فى صلة معه ، بالوصول إلى الحقيقة وإلى التأمل العقلى (٧٩) ؟ أليس هذا الشخص ، ياسيمياس ، هو الذى سيصل إلى الإمساك بالحقيقة ، إن كان هنـــاك على الاطلاق من سيكون ذلك ممكناً له ؟

فصاح سيمياس : إنه لحق أعظم الحق ما تقول ياسقراط . [ب] واستطرد سقراط : فهناك ضرورة (٨٠) إذن أن يتوصل من لهم الحق فى أن يطلق عليهم إسم الفلاسفة (٨١) إلى رأى كهذا بحيث يقولون لبعضهم البعض أشياء من هذا القبيل: « انه لمن الممكن حقا أن يكون هناك شيء كالدرب الذى يقودنا [مصاحباً العقل فى بحثه] (٨٢) وهو أنه طالما أن الجسد معنا وأن نفسنا ستظل مختلطة بهذا السوء، فلن نحوز أبداً ، وكما يجب ، ما نهفوا إليه ، ونحن نقول إن ما نهفوا إليه هو الحقيقة . ذلك أن الجسم يضع أمامنا ألف عائق وعائق بسبب الحاجة التى فرضت علينا [ح] أن نطعمه وأن نرعاه . وإلى جانب هذا فقد تصيبنا الأمراض وتمنعنا

---

(٧٩) هكذا نترجم هنا phronêis . وواضح أنه يمكن أن نضيف إلى المقصود حصيلة هذا التأمل فنرجع إلى معنى « الحكمة » أى مضمون العلم (راجع فوق هامش ٥٧) . وسنترجم نفس اللفظ فى ٦٦ ﻫ ٣ وفى ٦٨ ا ٢ « بالفكر ».

(٨٠) حينما يقول أفلاطون « من المحتمل » أو « من الضرورى » فانه يقصدفى كل حالة ما يقول . ومعنى الفرض(أى الوجوب)هنا واضح . ووراء هذا كله أن الفلسفة واحدة ودربها واحد .

(٨١) كثيراً ما يقابل القارىء التمييز بين الفلاسفة الحقيقيين والمزيفين(وهؤلاء هم أصدقاء الجسد ، انظر ٦٨ ب — ح).

(٨٢) أنظر مقدمة هذا القسم،ص٥٠ - ٥١وتعليق هاكفورث على هذاالنص.

من متابعة صيدنا للوجود الحقيقى . وهو كذلك يملؤنا بألوان الحب والشهوة والخشية ، وبأوهام من كل نوع وبالكثير من السخافات ، حتى أنه، كما قيل بحق، لا يصبح فى الواقع ممكناً لنا بسببه أن نتأمل عقليا أى شىء أيا ما كان. أما الحروب والخلافات والمعارك فليس هناك ما يسببها إلا الجسم وشهواته. فكل الحروب تنشأ بسبب [الرغبة فى] امتلاك الثروات، ولكن إذا كان امتلاك الثروات [د] ضرورة علينا فما ذلك إلا بسبب الجسم، [وهكذا نكون] عبيداً علينا العناية بأمره. وبسببه أيضا لا يتوفر لنا الفراغ (٨٣) للفلسفة نتيجة لكل هذا. ولكن أسوأ ما فى الأمر كله ، حتى لو ترك لنا بعض الفراغ واتجهنا نحو فحص شىء ، فإنه ينقض علينا من جديد فى بحوثنا من كل ناحية حاملا معه الإزعاج والاضطراب ويذهلنا إلى حد أننا لا نستطيع بسببه تمييز (٨٤) الحقيقة . وهكذا يظهر لنا بالفعل أنه إذا كان لنا أن نعرف على الإطلاق شيئاً معرفة خالصة [هـ] فإن علينا أن نبتعد عنه وأن نتأمل النفس ذاتها الأشياء ذاتها . وعند ذلك ، فيما يبدو ، فإننا سنحوز ما نهفوا إليه ونعلن أننا نحبه ، ألا وهو الفكر ، بعد أن نموت ، وهذا هو ما تعلنه الحجة ، أما بينما نحن أحياء فلا . وإذا كان من غير الممكن أن نعرف ، بصاحبة الجسد ، شيئاً معرفة خالصة، فأحد شيئين: إما أنه لن يكون ممكناً على الإطلاق أن نحوز تلك المعرفة، وإما أن يكون ذلك بعد الموت. [٦٧] فى هذه الحالة تكون النفس بمفردها قائمة بذاتها ومنفصلة عن الجسد ، أما قبلها فلن تكون كذلك . وطالما

---

(٨٣) ليس مصادفة أن يأتى ذكر الفراغ بعد ذكر العبودية ، فخاصية المواطن الحرهى الفراغ. ويجب أن نتذكر طبيعة النظام السياسى اليونانى عندما نقرأ ما يقوله أفلاطون عن عبودية الجسد وعن أن النفس يجب أن تكون له السيد .

(٨٤) kathoran وهو فعل يعنى أصلا الإبصار ، ولكنه يستخدم هنا على مستوى الإدراك العقلى .

سنكون أحياء فان الطريقة ، فيما يبدو ، التي ستجعلنا أقرب ما نكون إلى تلك المعرفة هي ألا تكون لنا ، إذا استطعنا ذلك بقدر الإمكان ، مع الجسد معاشرة وألا نشترك معه في شيء ، اللهم إلا في حالة الضرورة القاضية، وألا نترك أنفسنا تلوثنا طبيعته ، بل أن نتخلص منها ونتطهر ، وذلك حتى تأتي اللحظة التي ينجينا فيها الإله نفسه (٨٥) . متطهرين هكذا بتخلصنا من جنون الجسد ، فانه لمن المحتمل أن نكون مع موجودات مماثلة (٨٦) وأن نعرف نحن [ب] بأنفسنا كل ما هو نقي خالص . هذه هي الحقيقة بلا شك . فليس من المسموح به أن يلمس غير النقي ما كان نقياً، (٨٧) .هذا هو ،ياسيمياس، فيما أعتقد، ما يجب أن يقوله بعضهم لبعض كل المحبين الحقيقيين للمعرفة وأن يعتقدوا فيه . أولا يبدو لك الأمر كذلك ؟

— بل هو كذلك تماماً يا سقراط .

فقال سقراط :فان كان كل هذا صحيحا ،أيها الصاحب،فالأمل عظيم أنني حينما أصل إلى حيث أذهب ، سأحوز هناك وعلى نحو مرض ، إن كان ذلك ممكنا في أي مكان ، على ما بذلنا من أجله هذا الجهد العظيم خلال حياتنا السابقة ، بحيث أن [حـ] هذا الرحيل الذي يفرض على اليوم يصحبه أمل طيب عندي وعند كل رجل آخر

---

(٨٥) إشارة إلى الحديث السابق عن رفض الانتحار .

(٨٦) أي الطاهرة الخالصة النقية هي الأخرى .

(٨٧) أو « أن يلمس غير الطاهر ما كان طاهراً » . وهذا تطبيق هام، معرفي وأخلاقي معا ، لمبدأ خطير في نظرية المعرفة الأفلاطونية (وعند كثيرين من غير أفلاطون من اليونان) : الشبيه يعرف الشبيه(وكذلك: لايعرف الشبيه إلاالشبيه). ولعل تأثير العقائد الأورفيه هنا كبير كذلك .

يرى أن عقله (٨٨) قد تهيأ على اعتبار أنه قد تطهر .

فأجاب سيمياس : تماماً .

— أما عن التطهر، أفلا ينحصر ، كما قيل فى البرهنة السابقة منذ لحظة (٨٩) ، فى انفصال النفس بقدر الإمكان عن الجسد وفى تعويدها على أن تلم أطرافها من كل ناحية وأن تتجمع ، وأن تحيا بقدر المستطاع ، سواء فى الحاضر الآن أو فيما [د] سيلى (٩٠) ، وحيدة قائمة بذاتهـــا ، وقد تحررت من الجسم كما يتحرر من القيد ؟

فأجاب : تماماً .

— وأوليس هذا هو ما يسمى بالموت : تحرر النفس وانفصالها عن الجسد ؟

فكانت إجابته : بلى ، بلى هو كذلك تماماً .

— ولكن تحررها هو ، كما كنا نقول ، ما يصبوا إليه دائما وإلى أقصى درجة المشتغلون بالفلسفة على الحقيقة وهم وحدهم . وما يتدرب عليه هؤلاء الفلاسفة ليس شيئاً آخر غير هذا : التحرر والانفصال عن الجسد . أليس كذلك ؟

— هذا واضح .

— فسيكون إذن من المضحك ، كما كنت أقول فى البداية (٩١) ، أن رجلاً كان [هـ] يمرن نفسه فى حياته على العيش فى حالة أقرب ما تكون إلى حالة الموت ، يثور عندما تمثل أمامه هذه الحالة ؟

---

(٨٨) dianoia . والمعنى أنه ما دام العقل قد تطهر فإنه يكون قد تهيأ واستعد أحسن استعداد للوصول إلى معرفة الحقيقة .

(٨٩) أى فيما بعد الموت .

(٩٠) هو الفيلسوف . راجع ٦٤ ب ، ٦٥ أ ، ٦٦ هـ ...

(٩١) هنا يعود أفلاطون إلى مفهوم «الكثرة» ويقابلها بالفيلسوف الحقيقى .

– سيكون هذا مضحكا ، وكيف لا يكون كذلك ؟

فاستطرد سقراط : الحق والواقع إذن يا سيمياس أن المشتغلين حقيقة بالفلسفة يتدربون على الموت وهم أقل البشر خوفا من حضور الموت . إفحص الأمر على ضوء ما يلي : إذا هم كانوا في نزاع كامل مع الجسد ، ويرغبون في أن تكون النفس وحدها قائمة بذاتها ، هذا على حين أنهم يصابون بالذعر ويثورون عندما يحدث هذا ، ألن يكون تناقضا صارخا من جانبهم إذا هم لم [٦٨] يصبهم الرضا عن الذهاب إلى هذا المكان الذى يأملون ، فور وصولهم اليه ، أن يبلغوا ما كانوا يحبونه أثناء حياتهم ، وما كانوا يحبون هو الفكر ، وأن ينفصلوا عن ذلك المرافق لهم والذى كانوا في نزاع معه ؟ وكثيرون هم هؤلاء الذين ، وقد مات لهم بشر ، صبي صاحب أو زوجة أو ولد ، أرادوا برغبتهم الذهاب إلى هاديس يحركهم هذا الأمل : أمل أن يروا هناك من يشتاقون إليهم وأن يبقوا في صحبتهم . والآن ، فاذا كان أحدهم مغرما حقيقة بالحكمة ، ومسكا في قوة بأطراف هذا الأمل نفسه ، وهو أنه لن يلقاها في مكان آخر على الإطلاق وبمعنى [ب] الكلمة إلا في هاديس ، هذا الرجل هل سيثور وهو يموت وألن يسعد بأن يكون في ذلك العالم نفسه ؟ إنه لواجب أن يعتقد ذلك ، يا صديقي ، إن كان فيلسوفا حقيقيا ، لأنه سيعتقد اعتقاداً قويا في هذا : أنه لن يلقى الحكمة خالصة في أي مكان آخر على الإطلاق إلا هناك . فان كان كل هذا صحيحا ، ألن يكون من الخارج على المعقول خروجا عظيما ، كما كنت أقول منذ قليل ، إذا أصيب مثل هذا الرجل بالذعر أمام الموت ؟

فاجاب سيمياس : نعم خروجا عظيما وحق زيوس . فاستطرد سقراط : إذن ، أفلا يشهد في نظرك شهادة كافية أن هذا الرجل ليس صديقا للحكمة [ج] بل صديق للجسد إذا حدث ورأيته يثور وهو على وشك الموت ؟ وألن يحدث

أن يكون هذا الرجل نفسه محبا للثروة ومحبا لمظاهر التشريف ، إما لهذا أو ذاك وإما لهما معا ؟

فاجاب : هو كذلك تماما على نحو ما تقول .

فقال سقراط : والآن ، يا سيمياس ، ما يسمى بالشجاعة ، أليس مما يليق إلى أكبر درجة بمن يتجهون هذه الوجهة ؟

فاجاب : هو كذلك بلا أدنى شك .

— والاعتدال إذن ، أو ما تسميه الكثرة من الناس بالاعتدال ، أى ألا يترك المرء الرغبات تغمره بل أن يعاملها فى استهانة ويكبح جماحها ، أليس هذا هو شأن من يستهينون بالجسد ويعيشون فى الفلسفة وحدهم ؟

[د] فأجاب : بالضرورة .

واستطرد سقراط : وإذا أنت رغبت فى التفكير فى تلك الشجاعة التى نجدها عند الآخرين وكذلك فى اعتدالهم ، إذن لبدا لك ذلك أمراً غريبا .

— وكيف ذلك يا سقراط ؟

فأجاب : أنت تعلم أن الموت يعتبر عند كل الآخرين من بين أعظم الشرور .

فقال : وكيف لا أعلم ذلك !

— ولكن هؤلاء الشجعان الذين قد يحدث ويجابهون الموت ، ألا يجابهونه خوفا من شرور أعظم ؟

— هو كذلك .

— وهكذا فهم جميعا شجعان بسبب الخوف ولأنهم يخافون ، عدا الفلاسفة. ولكن أليس من المناقض للعقل أن يكون امرؤ شجاعا بسبب الخوف وبسبب الجبن ؟

[هـ] — بالطبع .

— وماذا عن المسيطرين على أنفسهم من بينهم ؟ أليسوا فى نفس تلك الحالة ، حيث أنهم معتدلون بسبب نوع من الاختلال (٩٢) ؟وقد تقول إن هذا غير ممكن ، ولكن اعتدالهم هذا الساذج يردهم إلى حالة كهذه : فهم يخشون أن يحرموا من بعض الملذات التى هم فيها راغبون ، ولهذا فانهم يصومون عن عن بعض الملذات تحت تأثير بعضها الآخر الذى يسيطر عليهم . ورغم أنهم يسمون اختلالا [٦٩] أن يكون المرء واقعا تحت حكم اللذات ، إلا أن هذا لا يمنع من حدوث أنهم يسيطرون على بعض اللذات بسبب أن بعضها الآخر يسيطر عليهم. وهذا يشبه ، كما كنت أقول منذ لحظة، من أنهم، على نحو ما، معتدلون بسبب الاختلال .

— يبدو هذا بالفعل .

— وربما لم تكن هذه ، يا سيمياس الموفق ، هى الطريقة الصائبة للتبادل فى ميدان الفضيلة : تبادل لذات بلذات ، وأحزان باحزان ، ومخاوف بمخاوف ، الأكبر منها مكان الأقل كما لو أن الأمر أمر تعامل مالى . إنما العملة الوحيدة الصالحة التى يجب تبادل كل هذا بها هى الحكمة (٩٣) .[ب] فبها وعن طريقها تشترى وتباع فى الحق الشجاعة أو الاعتدال أو العدالة ، وبصفة عامة الفضيلة الحقة ، ما دامت الحكمة تصطحبها (٩٤) . وسواء فى هذا إن اضيفت أو إنه

---

(٩٢) المقصود ضد النظام .

(٩٣) أى نصير معتدلين وغير ذلك من أجل الحكمة وليس من أجل شيء آخر . ولنتذكر مذهب سقراط : الفضيلة معرفة .

(٩٤) أى حقه لأن الحكمة تصطحبها .

تقمصت ملذات أو مخاوف أو كل الأشياء التى من هذا القبيل . أما إن انفصلت هذه الأشياء عن الحكمة وتبودلت بعضها لقاء البعض فلن تكون مثل هذه الفضيلة إلا نوعاً من الرسم الخادع للنظر وجديرة فى الحقيقة والواقع بالعبيد ولن تكون فيها صحة (٩٥) أو حقيقة . فالحقيقة فى الواقع [ﺣ] ما هى إلا نوع من التطهر من كل ما شابه هذا ، وكذلك الاعتدال والعدالة والشجاعة ، بل إن الحكمة ذاتها هى أداة للتطهر . وإنه لمن المحتمل أن أولئك الذين أسسوا لنا « الأسرار » (٩٦) لم يكونوا رجالا يستهان بهم ، فقد قالوا لنا فى الحق منذ قديم ، ولكن رمزاً ، إن من يذهب إلى هاديس وهو لم يتطهر ولم يلقن الأسرار سيظل مغموراً فى الطين ، أما المتطهرون ومن لقنوا الأسرار فسيكون مقامهم ، عند وصولهم إلى هناك ، إلى جوار الآلهة . وكما يقول الخبراء بالأسرار فإنهم « كثيرون من يرفعون الصولجان [د] ولكن قليلا منهم هم المجذوبون » ، وهؤلاء ليسوا ، فى رأيى ، غير من اشتغلوا بالفلسفة على الوجه الصحيح (٩٧) . أما عنى فانى لم أهمل شيئا أثناء حياتى ، بقدر استطاعتى ، من أجل أن أكون من بين هؤلاء ، وقد سعيت نحو هذا بكل الطرق . أما أن سعيى كان على ما يجب وإن

---

(٩٥) أى نقاء . والصحيح هو الخالص ، وعكسه الفاسد . صلة « الصحة » بالحقيقة عند أفلاطون موضوع طريف ، لأن تأثره بالطب عظيم .

(٩٦) أو « تعاليم الدخول إلى الأسرار » الدينية والأورفية خاصة .

(٩٧) فى كل الإشارات إلى « الأسرار » الدينية ، نجد أفلاطون يستخدمها سلما يرتفع به ومنه إلى مفهومات عقلية ويضع لها بدائل أو مقابلات فى عالم الفلسفة . والمقصود فى النص الأورفى المثبت أن الذين جذب الإله روحهم إليه وحل فيها ، أى الملهمون ، قليلون بين المشتركين فى الإحتفالات الدينية والتى كان يحمل فيها المشتركون عصيانا فيما يبدو .

كنت وصلت إلى شيء ، فاننا سنعرف اليقين بخصوص هذا عندما نصل إلى هناك، إن شاء الإله ، بعد قليل . هذا هو ما أعتقد .

واستمر قائلا : ها هو ذا إذن ، يا سيمياس وأنت يا كيبيس ، دفاعى عن أنه يحق لى أن اتركـكم أنتم وأسيادى (٩٨) هنا بغير أن [ه] يشق على تحمل ذلك وبغير أن أثور ، وذلك لاعتقادى أننى سألتى هناك ، على نحو ليس أقل من هنا ، أسياداً طيبين وأصحابا طيبين (٩٩) . أما العامة فلا يوحى هذا اليهم إلا شكا . والآن إذا كنت نجحت فى أن يكون دفاعى أكثر إقناعا فى نظركم عما كان فى نظر القضاة الأثينيين ، إذن لـكان هذا عظيما .

---

(٩٨) أى الآلهة .

(٩٩) أى آلهة أخيارا وبشرا أخيارا . قارن «الدفاع» ، ٤١ حـ ومابعدها.

٣
البرهنة على خلود النفس

ا) صعوبة يعرضها كيبيس وفحصها — برهان الاضداد (٦٩ﻫ – ٧٢ﻫ)
ب) برهان التذكر (٧٢ ﻫ — ٧٧ ب)
ﺟ) اعتراض والرد عليه — برهان البساطة — نتائج (٧٧ب — ٨٤ب)

ا

صعوبة : ماذا يضمن بقاء النفس ؟ (٦٩ ﻫ — ٧٠ ب) — فحصها (٧٠ب د) — برهان الأضداد (٧٠ د — ٧٢ ﻫ)

ها قد انتهى سقراط من الدفاع عن « أمله » ، واللهجة حتى الآن شخصية لأننا فى مجال حديث سقراط عن نفسه مبرراً سلوكه خلال حياته الماضية . أما الحديث عن النفس ذاتها وبصفة شاملة فإنه لا يبدأ إلا مع تعليق كيبس على ما قاله سقراط . فهو يرى أن سقراط قد تكلم « كلاما جميلا » ، ولكن العديد من البشر يشكون فى استمرار النفس على الحياه بعد الموت . فما الذى يمنع أن تتبعثر فى الهواء كالدخان وتتطاير ها الريح ؟ وحتى إذا اقتنعنا ، وكيبيس يريد أن يقتنع ، بكلام سقراط حول أن النفس تستطيع فى هذه الحياة أن تلم أطرافها وأن تصبح فى ذاتها وبعيدة عن الجسد وشروره ، فهل فى هذا ضمان لأن تستمر

موجودة بعد الموت ؟ إن كيبيس يطلب « تأكيداً » و « إقناعا » بخصوص نقطتين : ا) أن النفس ستكون موجودة بعد الموت ، ب) وانها ستكون ذات نشاط وقادرة على الفكر . وهكذا يعطى كيبيس الدفعة الحقيقية للحوار ، لأن سقراط يوافقه على أنه من المناسب بحث الامر بحثا عميقا أى تفصيليا لبيان إنه كان كل ذلك « ممكنا ومحتملا » أم لا .

وهو يبدأ بالاشارة إلى أقوال مأثورة عن القدماء ، مصدرها الواضح هو التعاليم الأورفية ، تؤكد أن النفوس توجد فى « هاديس » أى العالم الآخر أو السفلى ، وأنها ذهبت إلى هنالك من هنا ، وأنها ستعود من هناك وتولد من الموتى. ولكن سرعان ما يتعدى هذه الأقوال المنقولة ، ليبحث عن برهان آخر ، متجاوزاً هكذا « النقل » ليعتمد على العقل .

وأول ما يفعله هو توسيع نطاق البحث ليشمل كل ما هو ذى حياة أو على الأدق كل ما له نشأة وميلاد ، وذلك ليرى إن كان كل شىء لا ينشأ ولا يظهر إلى الوجود إلا من ضده . والمرحلة الأولى فى برهانه هى إقرار وجود المتضادات وإظهار أن الأحسن لا يصير أحسن إلا بعد أن كان أسوأ ،وأن الاضعف يأتى من الأقوى ، والأصغر من الأكبر وهكذا ، ثم يعمم هذه القاعدة على كل شىء (٧١ أ) . ثم يؤكد بعد ذلك أن حركة الميلاد مزدوجة ، فهى من ضد إلى ضده ومن هذا الأخير إلى الأول ، فهى ليست فى اتجاه واحد . وهكذا الحياة ، وضدها الموت . إذن يكون هناك نشتان أو نشأة مزدوجة ، أحد أطرافها واضح فى التجربة الإنسانية وهو الذى يذهب من الحياة إلى الموت / وتبعاً لما اتفق عليه الطرفان من قبل فهناك ضرورة أن تكون هناك كذلك نشأة تذهب من الموت إلى الحياة . وهكذا فالحى ينشأ من الميت ، وذلك بإطلاق بين كل

شىء (٧١ د) . إذن فلابد أن تكون النفوس موجودة فى هاديس ومنه تعود إلى الحياة (٧١ هـ ، ٧٢ أ) .

ويريد سقراط أن يؤكد برهانه ، فيعود إلى مفهوم « التوازن » بين طرفى حركة الميلاد ، فلو لم يكن هناك هذاالتوازن ولم تكن تلك الحركة « دائرية » ، وكانت على العكس من ذلك حركة مستقيمة أى فى اتجاه واحد ، إذن لكان مصير كل الأشياء واحداً ، أى الموات الكامل (أو الحياة الدائمة) ، وإذن لتوقف كل ميلاد وكل نشأة ولكن هذا غير صحيح ، كما تظهر ذلك التجربة ، إذن فالفرض الأول غير مقبول ، ولابد من قبول الإتجاه المزدوج لحركة الميلاد ، من الشيء إلى ضده ومن هذا الضد إلى الضد الأول . وهكذا فإنه يكون من المؤكد (٧٢ د ٨ ، أو حرفيا : « فى الحقيقة » أو « فى الواقع ») أن الأحياء يظهرون من الموتى وأن نفوس الموتى قائمة وموجودة .

طبيعة النفس :

ليس فى هذا الجزء كلام كثير يخص موضوع طبيعة النفس ، ويمكن أن نحصر ما يهم ذلك فى نقطتين : الأولى أن السطور الأولى (٦٩ هـ — ٧٠ أ) تؤكد « شيئية » النفس ، أى النظر إليها على أنها شىء ، وفى هذا سيتفق أفلاطون مع العامة أو الجمهور . وجدير بالتنويه أن المفهوم الشعبي اليونانى عن النفس لايزال يربط بينها وبين « النَّفَس » ، وهو المفهوم الذى نجده فى المراحل السابقة من الفكر اليونانى وخاصة عند هوميروس . فخشية الرجل العادى من تبعثر النفس تأتى من أنه يتصورها على صورة « ريح » (١) . وإذا كان كيبيس يعرض هكذا

---

(١) من الموضوعات الطريفة الجديرة بالبحث الصلة فى اللغة العربية فى مراحل تكونها الأولى بين النفس والنَّفَس والروح والريح .

وجهة نظر الإنسان العادى ، فإن دوره باعتباره الباحث المدقق يعود إلى الظهور عندما يطلب (٧٠ ب) أن يُبحث الموضوع بحثا تفصيليا .

النقطة الثانية هى أن أفلاطون فى معظم هذا الجزء لا يتحدث عن النفس بل عن « الحياة » بصفة عامة ، وهكذا فإنه يمكن القول إن برهان الأضداد هو برهان على خلود الحياة أولا ، ولا يأتى التخصيص على النفس إلا فى الكلمات الأخيرة من نتيجة البرهان : « أن نفوس الموتى موجودة » (٧٢ د ٩ — ١٠) . وكما سنرى فإن كلام أفلاطون خلال المحاورة ككل بعضه يركز على النفس كذات مفكرة وبعضه يركز عليها كحياة ، ومن هذا البعض الأخير الجزء الحالى من المحاورة .

الخلود :

هنا ، كما أشرنا من قبل ، البداية الحقيقية لبحث موضوع خلود النفس . ومما هو جدير بالإنتباه أن سقراط يشير فى البدء إلى الأقوال المأثورة والعقائد الأورفية حول وجود النفوس فى هاديس . ولكنه سرعان ما يتجه إلى البرهان العقلى ، فيبدو من النص (٧٠ د) أن تلك العقائد المنقولة لا تكفى . وقد وضح لنا من بداية الحوار الفلسفى أن سيمياس وخاصة كيبيس لا يكتفيان « بما يقال » أو « بالمأثور من القول » حتى وإن حاطته هالة الأسرار الدينية ويريدان التبرير العقلى لكل ما يقال ، وسنرى أمثلة أخرى خلال ما سيلى من المحاورة . وكما لاحظنا فوق فإن الجديد فى هذا الجزء هو أن سقراط يتحدث عن « الحياة » بصفة عامة ، وهذا مقصود ، كما يبين النص (٧٠ د) ، من أجل تأسيس البرهان على أسس قوية ، أى على استقراء الطبيعة كلها ، على الأقل الطبيعة الحية نباتا وحيوانا ، وإن كانت هناك مواضع يبدو فيها أفلاطون متحدثا عن نشأة الأضداد فى كل شىء (مثلا الكبير من الصغير فى ٧٠ هـ — ٧١ أ) .

ومراحل هذا البرهان ثلاثة : مرحلة وضع المبدأ العام عن طريق استقراء الطبيعة الذى يظهر ترابط ظهور الأضداد واختفائهاأى نشاطها وفنائها . المرحلة الثانية هى تطبيق هذا المبدأ العام على الحياة والموت وبيان أن هناك حركة من الحياة إلى الموت ولا بد أن تكون هناك حركة مقابلة تذهب من الموت إلى الحياة ولكن أهم المراحل فى نظرنا هى الثالثة (٧٢ ا وما بعدها) التى يدافع فيها سقراط عن المبدأ العام للبرهان ، أى عن مفهوم التوازن بين اتجاهى حركة الميلاد من ضد إلى ضد وبالعكس ، فهو يبين أن نتائج رفض هذا المبدأ لا يمكن قبولها .

وينبغى أى نتساءل : هل يجيب هذا البرهان على المطلب الذى حدد فى أول الحديث عنه ؟ إن مطلب كيبيس (٧٠ ب) كان أن يؤكد سقراط على شيئين: ا) أن النفس ستوجد بعد الموت ، ب) أنها ستكون عند ذلك ذات نشاط وذات نشاط فكرى على الأخص . وعلى ضوء هذا يتضح أن برهان حركة الاضداد المتبادلة لا يخص إلا المطلب الأول فقط ، ويترك جانباً مسألة احتفاظ النفس بالفكر بعد الموت . ومن هنا فإنه ، إذا أخذ بمفرده ، برهان غير كامل .

وإذا أردنا الآن أن نتحدث عن الجوانب « الشكلية » فى هذا الجزء ، فإننا سنلاحظ أولا ظهور فكرة البرهان (tekmêrion)بعد الحديث عن « الأقوال المأثورة » مباشرة (٧٠ د ٢) . فابتداء من هنا سيصبح هدف سقراط البرهنة على خلود النفس ، وتعود كلمة « البرهان » إلى الظهور فى ٧٢ ا أثناء استخلاصه لنتائج عرضه (على الدقة فى خاتمة المرحلة الثانية التى أشرنا إليها) . ونلاحظ أن أفلاطون يستخدم فى نفس المعنى (البرهان أو الحجة) كلمة logos فى نفس النص الأول (٧٠ د ٥) . وترتبط بالبرهان فكرة « الضرورة » المنطقية ، ونجدها ظاهرة هنا نصاً فى مواضع كثيرة(٧٠ ه ٧ ، ٧١ ه ٩ ، ٧٢ ا ٧، ١٠).

ورغم هذا فإننا نلاحظ أن مطلب سقراط ليس إلا الوصول إلى احتمال خلود النفس ، لأنه يستخدم فى أول كلام له فى هذا الجزء (٧٠ ب) كلمة eikos وهى تدل على ما هو محتمل فقط بازاء ما هو يقينى . ومن هنا ، فيما يبدو ، كان ظهور مفهوم البرهنة « الكافية » (ikanos ، ٧٠ د ٢ ، وانظر كذلك ٧١ ا ٩ ، د ٢) التى ترضى المستمع رغم امكان التعمق الأوسع فى الموضوع. وعلى أية حال فإننا لا يجب أن ننسى أن كل هذا القسم موضوع تحت راية التأكيد والاقناع لا غير ، وذلك كما يظهر من ٧٠ ب .

ومن الملاحظات المنهجية على هذا الجزء كذلك أنه يضع مبدأ تعميم البحث من أجل الوضوح (٧٠ د) ، ويستخدم الاستقراء وما هو أقرب إلى طريقة قياس الغائب على الحاضر (كما أن هناك حركة من الحياة إلى الموت ، فحتى تكون الصورة كاملة فإنه يجب أن تكون هناك كذلك حركة من الموت إلى الحياة ، ونحن لا نرى إلا الحركة الاولى ولكننا نقيس عليها للوصول إلى وجوب الحركة الثانية وذلك ابتداء من مبدأ دائرية أو ازدواجية حركة النشأة بين الاضداد) وطريقة القياس بالرفض والبواقى (إذا لم يكن هناك إلا الموت بعد كل حياة ولم تكن هناك حياة بعد الموت ، إذن لكان كل شىء قد صار إلى الفناء، ولكن هذا غير صحيح ، إذن لابد أن تكون هناك حياة من الموت) . أخيراً فإن هناك تأكيداً فى مواضع متعدده على ضرورة الإتساق بين المبادىء والنتائج ، وهنا تظهر كذلك فكرة « الضرورة » المنطقية (٧١ ه ، ٧٢ ا) .

٦٩ ه — ٧٣ د

[٦٩ ه] بعد أن تحدث سقراط على هذا النحو تناول كيبيس الكلمة وقال: لقد تكلمت يا سقراط ، فيما بدا لى ، كلاما جميلا بصفة عامة ، [٧٠ | ولكن فيما يخص موضوع النفس فإن قدراً كبيراً من الشك يملأ صدور الناس: فما الذى

يمنع ، بعد أن تفارق النفس الجسد ، ألا تصبح فى أى مكان بعد ذلك وأن تفسد وأن يفقد أثرها فى نفس اليوم الذى يموت فيه الإنسان ، وأنها ما أن تغادر الجسد وتبتعد عنه حتى تتشتت كأنها نَفَس أو دخان وأن تتبدد فى الهواء ولا يعود لها وجود فى أى مكان ؟ ذلك أنها لو كانت على نحو ما مجمعة أطرافها قائمة بذاتها وقد ابتعدت عن تلك الشرور التى عددتها منذ قليل ، إذن لكان الأمل جميلا كبيرا [ب] يا سقراط أن يكون الأمر حقيقة على نحو ما تقول . ولكن الذى يتطلب تأكيداً (١٠٠) واقناعا كبيرين فيما يبدو هو [بيان] كيف أن النفس تظل موجودة بعد موت الإنسان وكيف أنها تحتفظ بنوع من النشاط وبالفكر (١٠١) .

— حق ما تقول يا كيبيس ، قال سقراط . ولكن ماذا نفعل ؟ هل تريد أن نتحدث عن تلك الأمور بالتفصيل (١٠٢) لكى نرى إن كان ذلك محتملا أم لا ؟ فرد كيبيس : عن نفسى على الأقل ، فانه سيسرنى أن أستمع إلى رأيك بخصوص هذه الموضوعات .

فقال سقراط : يبدو لى أنه لو كان بعضهم [حـ] يسمعنا الآن فانه لن يقول ، حتى لو كان مؤلف كوميديات ، إننى أثرثر (١٠٣) وأتكلم فيما لا يعنينى .

---

(١٠٠) paramuthia .

(١٠١) أى أنها ستظل حية وستظل مفكرة ، وهو شرط العلم ، والفكر هنا ترجمة لـ phronêsis ، ويرى القارىء أنه لا يمكن أخذ « الحكمة » ترجمة لهذا اللفظ هنا .

(١٠٢) ما سبق كان عرضا أساسيا . من هنا يبدأ التعمق والتفصيل .

(١٠٣) لعله يقصد أرستوفانيز الشاعر الكوميدى . ويبدو أن سقراط كان متهما بالثرثرة عند مواطنيه (انظر محاورة « ثياتيتوس » ، ١٩٥ ب — حـ) .

ومادام هذا هو رأيك فيجب إذن أن نفحص الأمر فى دقة وتفصيل .

ولنسر فى فحصه على نحو مثل هذا : هل توجد نفوس البشر المتوفين فى هاديس أم لا ؟ وهناك مذهب(١٠٤) معين قديم أتذكره الآن ، ويقول إن النفوس التى أتت من هنا توجد هناك ، ومن جديد فانها ستعود إلى هنا وتولد من الموتى. فاذا كان الأمر كذلك ، إذا كان الأحياء ينشأون من المتوفين ، [د] أفلن ينتج عن هذا أن نفوسنا تعيش هناك ؟ ذلك أنها ما كان يمكن أن تكون من جديد إلا إذا كانت موجودة ، وعلى وجودها هذا سيكون هناك دليل كاف(١٠٥) إذا أصبح واضحا لنا بالفعل أن الأحياء لا يأتون من أى شىء آخر إلا من الموتى . أما إن لم يكن ذلك كذلك ، فسيكون علينا البحث عن حجة أخرى .

فقال كيبيس : هو كذلك تماما .

فقال سقراط : إذن فلا تقصر بحثك على الإنسان فقط إن أردت فهم هذا فى يسر ، بل فليمتد بحثنا إلى كل أنواع الحيوان والنباتات ، أو ، فى كلمة واحدة ، إلى كل ما هو ذى نشأة وتكون (١٠٦) ، [هـ] ولننظر إن كان كل أولئك ينشأون على هذه الطريقة: الأضداد من الأضداد وليس من شىء آخر (وذلك فى حالة وجود هذه العلاقة) ، فيكون للجمال مثلا ضد هو القبح فيما تقول (١٠٧) وللعدل ضد هو الظلم ، إلى غير ذلك من آلاف الأمثلة . فلننظر إذن فى هذا : إن كانت هناك

---

(١٠٤) logos . والمقصود قول مأثور ذو طبيعة دينية. ولاحظ أن سقراط يبدأ من التراث ليرتفع إلى البرهان ، والتراث الدينى بطبعه يقرر ولا يبرهن .

(١٠٥) سيفصله سقراط بعد لحظات .

(١٠٦) بهاتين الكلمتين معا نترجم هنا genesis .

(١٠٧) أو « على نحو ما » pou .

ضرورة تقضى بأنه إذا كان هناك ضد فإنه لا ينشأ هو نفسه من أى شىء آخر إلا من ضده نفسه . مثلا : حينما يصير شىء ما كبيرا ، أليست هناك ضرورة ما تقضى بأنه كان صغيرا من قبل أن يصير بعد ذلك كبيرا ؟

— نعم .

— وإذا ما صار أصغر ، أليس من حالة الكبر التى كان عليها [٧١] أنه يصير أصغر بعد ذلك ؟

فاجاب : هو كذلك .

— وهكذا بالطبع يأتى الضعيف من القوى ، والأسرع من الأبطأ ؟

— تماما .

— كيف (١٠٨) ؟ إذا حدث وأصبح شىء أسوأ مما كان ، ألن يصبح كذلك من حالة كان فيها أحسن ، وإذا صار أعدل فمن حاله كان فيها أظلم ؟

— وكيف ينكر هذا ؟

فقال : إذن فنحن متيقنون بما فيه الكفاية من هذا : أن كل شىء ينشأ على تلك الطريقة ، أى الأشياء المتضادة من أضدادها .

— تماما .

— وشىء جديد : هناك أمر نجدة فى هذه الأشياء ، وهو أن بين كل ضد وضده هما الإثنين توجد نشأتان ، [ب] واحدة من أحدهما إلى الآخر ، وأخرى من جديد من هذا إلى ذاك : فبين شىء أكبر وآخر أصغر هناك الزيادة والنقصان . أفلا نقول على هذا النحو إن أحدهما يزيد والآخر ينقص ؟

---

(١٠٨) فى كل ترجمتنا ، « كيف » ، وهى عادة مقابل ti de ، قد تستخدم للتعجب أو للانتقال من مرحلة إلى أخرى فى البرهنة أو لأخذ النتائج .

فأجاب : نعم.

— ونفس الأمر مع ما ينفصل وما يتصل، ومع ما يبرد وما يسخن، وهكذا مع كل شيء . وحتى إذا كنا في بعض الأحيان لا نستخدم أسماء الأضداد ، فان الواقع يشير إلى أن الأمر يكون على هذا النحو بالضرورة : أن الأشياء تنشأ من بعضها البعض وأن عملية النشوء تكون متبادلة بين الشيء والشيء الآخر .

فأجاب : هو كذلك تماماً .

[ح] فاستطرد سقراط : كيف إذن ؟ أوليس للحياة ضد ، كما أن لليقظة ضد ، هو النوم ؟

فقال : بلى ، تماما .

— وما هو ؟

فقال : هو الموت .

— إذن فمن بعضهما هما ينشأن ، إذا كانا ضدين ، وتكون بينهما نشأتان مادامـا اثنين ؟

— وكيف ينكر هذا ؟

فقال سقراط : والآن سأتحدث أنا عن أحد هذين الزوجين اللذين ذكرتهما لك منذ لحظة ، عنه هو نفسه وعن نشأتيه ، أما أنت فتتحدث عن الآخر. فأقول إذن إن هناك من جهة النوم ، ومن جهة أخرى اليقظة، وإن من النوم تنشأ اليقظة [د] ومن اليقظة النوم ، وإن إحدى نشأتيهما هي النوم من جهة واليقظة من جهة أخرى . هل هذا واضح أمامك بما فيه الكفاية أم ليس واضحا ؟

— بل هو كذلك تماما .

فاستطرد سقراط : والآن تحدث أنت الآن على نفس النحو عن الحياة

والموت (١٠٩) .أولست تقول إن ضد الحياة هو الموت ؟

— هذا هو ما أقول.

— وأن كلا منهما ينشأ من الآخر ؟

— نعم .

— فماذا يخرج إذن مما هو حى ؟

فقال : ما هو ميت .

فاستطرد سقراط : وماذا يخرج مما هو ميت ؟

فأجاب : من الضرورى (١١٠) الإقرار بأنه الحى .

— فمما هو ميت إذن ، يا كيبيس ، تنشأ الكائنات الحية والبشر الأحياء ؟

[هـ]فقال : هذا هو ما يظهر .

فقال : إذن فنفوسنا تكون فى هاديس .

— يبدو هذا .

— ولكن من نشأتى هذين الضدين هناك واحدة أمرها واضح : فواقعة الموت واضحة من غير شك ، أم لا ؟

فقال : بل هى كذلك تماما .

واستطرد سقراط: فماذا نحن فاعلون إذن ؟ألن نعادل هذه النشأة بتلك المقابلة لها ، أم أن الطبيعة (١١١) ستكون عرجاء من هذه الناحية؟ أليست هناك ضرورة تقضى بإعطاء فعل الموت نشأة أخرى مضادة له؟

---

(١٠٩) وبهذا يصبح المتحاور مسئولا عن النتائج .

(١١٠) طبقا لما تم الإتفاق عليه سابقا . أنظر ١٧٢ .

(١١١) يظهر هنا ، لأول مرة فى « فيدون » ، مفهوم الطبيعة (phusis) ، والتأكيد هنا هو على توازن عمليات الطبيعة .

فقال : هى ضرورة مطلقة لاشك.

— فما هى تلك النشأة المضادة؟

— فعل البعث .

فاستطرد : إذن ، فاذا كان لفعل الميلاد من جديد وجود ، فان النشأة عما هو [٧٢] ميت إلى الأحياء ستكون هى فعل البعث .

— تماما .

— إذن فهذا متفق عليه فيما بيننا : الأحياء يخرجون من الأموات كما(١١٢) أن الأموات يخرجون من الأحياء . وما دام الامر كذلك فقد بدا لى أن هذا برهان كاف على ضرورة أن تكون نفوس الموتى موجودة فى مكان ما ، وأنها من هناك تعود إلى الظهور .

فقال كيبيس : إنه ليبدو ، يا سقراط ، مما اتفقنا عليه ، أنه من الضرورى أن يكون الامر كذلك .

فرد سقراط : فانظر الآن كيف أننا كنا محقين ، فيما أعتقد أنا ، فى أن نتفق على هذا(١١٣) . ذلك أنه إذا لم يكن هناك تبادل دائم بين الأشياء التى تظهر إلى الوجود [ب] من بعضها إلى البعض ، وكأنها تدور دورة دائرية(١١٤) ، بل

---

(١١٢) أو « بقدر » . والجملة فى الأصل منفية ، وهى حرفيا : « الأحياء لا يخرجون من الأموات بأقل من خروج الأموات من الأحياء » .

(١١٣) إضافة لتأكيد مشروعية النتائج السابقة ، وذلك عن طريق إظهار النتائج غير المقبولة للفرض المضاد .

(١١٤) إضافة جديدة إلى مفهوم توازن الطبيعة . هذا ولمفهوم « الدورة » جذور عميقة فى التراث اليونانى السابق على أفـــلاطون سواء عند الشعراء أو الفلاسفة .

كأن النشوء يحصل فى خط مستقيم من شىء إلى ضده المواجه له فقط ودون العودة من جديد إلى الشىء الآخر، وبدون إتخاذ الوجهة الأخرى، فإنك ستجد أن كل الأشياء سيكون لها فى النهاية نفس الشكل(١١٥) وستعانى من نفس الحالة وسيتوقف نشوء الأشياء.

فسأله كيبيس: كيف هذا ؟

فاستطرد سقراط: ليس صعبا مطلقا فهم ما أقول. فاذا وجد مثلا، من جهة، فعل النعاس، أما فعل الإستيقاظ فلم يظهر وينشأ من النوم ليعادله، فانك ستجد أن كل شىء سيدل فى النهاية [ح] على أن حالة إندوميون (١١٦) ما هى إلا من قبيل الفكاهة، فلن يكون بحاجة إلى أن يظهر فى أى مكان حيث أن كل الأشياء ستكون فى مثل حالته: أى ستكون فى حالة النوم. وإذا كانت كل الأشياء متشابكة معا ولا يتميز بعضها عن بعض، إذن فسرعان ما تصح كلمة أنكسا جوراس(١١٧): «كل الأشياء معا». وهكذا، يا كيبيس الصديق، فاذا حدث ومات كل ما يشارك فى الحياة، وأنه، بعد أن يموت، تحتفظ الأشياء الميتة بنفس الشكل ولا تبعث من جديد إلى الحياة، ألا يبدو لك بضرورة قاهرة أن كل شىء سينتهى [د] بأن يموت ولن يكون هناك شىء حى البتة ؟ ذلك أنه إذا كانت الأشياء الحية تأتى من

---

(١١٥) skhêma، أو «الهيئة» أو «الصورة».

(١١٦) شخصية أسطورية. وهبه زيوس شبابا دائما ونوما متواصلا. (وفى بعض الروايات أنزل عليه هذا العقاب).

(١١٧) يقال إن هذه كانت الكلمات التى افتتح بها انكساجوراس كتابه «فى الطبيعة» معبراً عن حالة الأشياء قبل دخول نظام العقل عليها.

أشياء غيرها ، وأنه حدث وماتت هذه الأشياء ، فماذا يكون السبيل من أجل ألا تهوى الأشياء كلها إلى قاع الموت ؟

فقال كيبيس: لا أرى سبيلا واحداً فيما يظهر لى، بل يبدو أمامى أن ماتقوله حق كل الحق .

فقال : فعلا يا كيبيس ، ليس هناك شيء أكثر حقيقة من هذا ، ولم نخطأ نحن حينما اتفقنا حوله ، فالواقع أن هناك عودة إلى الحياة وأن الأحياء ينشأون من الأموات وأن نفوس الموتى [ه] تبقى موجودة [ومصير النفوس الطيبة أفضل ، ومصير السيئة أسوأ] (١١٨) .

ب

برهان التذكر (٧٢ ه — ٧٧ ب)

يضيف كيبيس من تلقاء نفسه برهاناجديداً يضاف إلى ما قاله سقراط، وهو أنه إذا كان صحيحا أن التعلم ليس فى الواقع ، كما يقول سقراط (أى أفلاطون فى الحقيقة)، إلا تذكراً، فان هناك ضرورة أن نكون قدتعلمنا العلم الذى نتذكره الآن فى وقت سابق على ميلادنا وعلى اتخاذنا الشكل الإنسانى الذى نحن عليه ، إذن فالنفس خالدة . ولكن سيمياس يطلب إيضاح هذا البرهان وتفصيله ، فيشير

---

(١١٨) العبارة الأخيرة مضافة فيما يبدو على النص الأفلاطونى ، ولا نعتقد أن لها مكانا طبيعيا هنا (على عكس ما يعتقد روبان فى تعليقه على النص) لأن برهان الأضداد لا يتحدث عن جزاء الأنفس بل عن محض استمرار وجودها .

يبيس كـ إلى أننا إذا ألقينا على شخص أسئلة حول مسألة ما ، وفى ميدان الرياضيات على الأخص ، فانه سيكتشف بنفسه الحقيقة حول هذا الأمر ، على شرط أن توضع الأسئلة بعناية ، ووصوله هذا إلى الحقيقة حول تلك المسألة غير ممكن إلا إذا كان يمتلك فى ذاته العلم .

ولكن تفصيل البرهان وعرضه من زاوية أخرى أشمل يتم على يدى سقراط ، وهو يبدأ بتحديد معنى التذكر . فالتذكر هو الوصول إلى علم شىء عن طريق (أو بوساطة أو بمناسبة) شىء آخر (مثلا تذكر شخص عند رؤية قيثارة أو معطف أو غير ذلك ، أو تذكر سيمياس عند رؤية كيبيس وهكذا) ، وذلك سواء أكان الشيئان متشابهين أم غير متشابهين . وفى حالة الأشياء المتشابهة فان الذهن يقارن بين الشيئين ويتساءل عن مدى تشابههما . ولناخذ مثلا قطعتين من الخشب ، فاننا نتساءل عما إذا كانتا متساويتين أم لا ، لأنهما تبدوان أحيانا متساويتين وأحيانا غير متساويتين ، ولكننا عن طريقهما نصل إلى فكرة « المساواة » فى ذاتها ، وهى تختلف كثيراً بل جوهريا عن هذه القطعة من الخشب أو تلك ، على الأقل لأن هذه القطعة تبدو حينا متساوية وحينا غير متساوية ، أما « المساواة » فانها دائما كما هى ولا يمكن أن يقال إنها غير متساوية أو يمكن أن تكون كذلك .

وهكذا ، ورغم الاختلاف بين الأشياء المتساوية والمساواة فى ذاتها ، إلا أننا نصل إلى علم هذه الأخيرة عن طريق تلك الأشياء ، وهذا لا يمكن أن يسمى إلا تذكراً . ويضيف سقراط أن كل الأشياء المتساوية لا يمكن إلا أن تكون أقل مرتبة من « المساواة » ذاتها ، بل إنه يمكن القول إن الأشياء الحسية المتساوية تتطلع إلى « كمال » المساواة فى ذاتها ولكنها تظل دائما أنقص منها . هذا المفهوم ، مفهوم المساواة فى ذاتها ، جاءنا من مشاهدة أشياء حسية متعددة ، ولكن حتى نتحدث عن مساواة شىء بشىء ، فلا بد أن نكون قد أعطانا علما من قبل هذا ، أى

قبل الخبرة الحسية ، بفكرة « المساواة فى ذاتها » ، ولما كنا نستخدم الحواس منذ ولادتنا ، فلابد من حصول هذا العلم لنا قبل الميلاد .وعلى مثال المساواة فى ذاتها ، لابد أن يكون علمنا سابقا بكل ما شاكلها من مفاهيم كالكبير فى ذاته والصغير فى ذاته وهكذا ... ولا بد أن نكون قد نسينا هذا العلم عند ميلادنا (وإلا لكنا سنظل محتفظين به دائما ولن يكون هناك نسيان ولا تذكر) ثم نعود لنتذكره عند رؤيتنا للأشياء الحسية. وهذا هو الحل الممكن الوحيد لأن التجربة تظهرنا على أن كل البشر لا يدركون هذه المفاهيم التى أشرنا اليها، ولكنهم يصلون اليها بعد التجربة الحسية ، فلابد أنهم يتذكرون علما سابقا لهم لأن هذه المفاهيم لا توجد فيما يقدمه الحس الينا ، فمن أين ستأتى إذن إلا من علم سابق لنا ولكنا نسيناه ؟ ونتيجة هذا هو أنه لابد أن تكون نفوسنا قد وجدت قبل اتخاذها الهيئة الإنسانية، أى قبل اتحادها مع البدن ولابد أن تكون عند ذاك حائزة على الفكر ، أى على العلم .

طبيعة النفس :

ومن الطبيعى أن نعود هنا فى هذا الجزء إلى النظر إلى النفس على أنها كيان مفكر ، وهو ما نجده واضحا أو متضمنا أثناء كل البرهان . ولكن هذا الجزء يتيح لنا أن نحدد كلامنا على نحو أدق فنقول إنه ينظر إلى النفس باعتبارها «حائزة على الفكر » (٧٦ ح) ، وهو ما يعنى بالطبع أن جوهر النفس هو الفكر أو القدرة العلمية بوجه عام . والجديد هنا بصدد هذا شيئان : الأول أن ربط الخلود بتذكر المثل العقلية يسمح بصياغة الأمر صياغة أكثر شخصية عما قبل ، ومن هنا كان استخدام تعبير «نحن» فى خاتمة البرهان (٧٦ د — ٧٧ ا) . الشىء الجديد الثانى والأهم هو ربط النفس بالمثل العقلية . والعلاقة بين الطرفين لا تزال حتى الآن علاقة عارف ومعروف ، ولكن جوانب أخرى من هذه العلاقة ستتضح فى القسم التالى من المحاورة، وستكون هذه العلاقة

هى أساس البرهان التالى وابه. أخيراً فإن النفس ككيان قائم بذاته أمر يفترضه البرهان الحالى ، ويظهر ذلك بصورة واضحة فى ٧٦ حـ ، وهو نص يتحدث عن استقلال النفس عن « الصورة البشرية » التى ستتخذها ، فحتى قبل وقوعها فى هذه الصورة فإن النفس كانت لها مقومات الكائن المستقل ذى النشاط الخاص .

الخلود :

هذا الدليل الجديد يقدم على لسان كيبيس أولا ، وإن كان تقديمه يعتمد على مذهب يقول به سقراط (أى أفلاطون) ، ألا وهو أن التعلم ما هو فى الواقع إلا تذكر . فإن كان ذلك كذلك ، فلا بد أن تكون النفس قد وجدت قبل اتخاذها الهيئة الإنسانية ، وهكذا فإنها خالدة. هذا هو برهان التذكر كما قدمه كيبيس ، ولكن سقراط يعود لتعميقه ويعرضه عرضاً جديداً بل ومختلفاً بعض الشيء لأنه سيعتمد اعتماداً أساسيا على نظرية المثل محدداً هكذا مضمون التذكر (أى مجيبا على سؤال : تذكر ماذا ؟) وهو ما كان غامضا فى كلام كيبيس .

والبرهان الحقيقى لا يبدأ إلا فى ٧٤ ا لأن كل الجزء ٧٣ ا — ٧٤ ا يفرده أفلاطون لشرح عام لمعنى التذكر . ويمكن تقسيم مراحل البرهان إلى سبعة مثلا :

١ — هناك أشياء متساوية ولكن هناك إلى جانبها « المساواة فى ذاتها » . وهى موجودة ونحن نعرف ما هى (٧٤ ا — ب) .

٢ — هذه المساواة فى ذاتها (وهى خلال كل هذا الحديث تأخذ كنموذج فقط) تختلف عن الأشياء المتساوية من أخشاب وأحجار وغير ذلك ، فعلى حين أن هذه القطعة من الخشب قد تبدو متساوية مع تلك وغير متساوية مع تلك الأخرى ، فإن المساواة ذاتها تظل هى هى (٧٤ حـ) .

٣ — ورغم هذا الاختلاف إلا أننا نصل إلى مفهوم المساواة فى ذاتها عن

طريق مقابلتنا لهذه الأشياء الحسية المتساوية (٧٤ ب — حـ) .

٤ — ولكن لما كنا لا نجدها فى خبرتنا الحسية مثلما نجد هذه الأشياء، فلابد أن نكون قد عرفناها قبل ميلادنا أى قبل أية خبرة حسية لنا ، وذلك لأننا حينما نرى مثلا قطعة من الخشب متساوية فاننا نقول إنها ترغب فى أن تكون على مثال هذا الشىء الموجود وجودا حقيقيا (وهو هنا المساواة فى ذاتها) ولكنها لا تستطيع . وهكذا فإننا فى نفس لحظة الإدراك الحسى ندرك فى نفس الوقت العلم بهذا الشىء فى ذاته ، ولكن لما كانت معرفته غير حسية، لأن الموجود فى الحس أشياء تقترب من المساواة ولكنها ليست هى المساواة ولا تستطيع أن تكون كذلك ، فلابد أن نكون قد حصلنا هذا العلم قبل أية تجربة حسية (٧٤ د — ٧٥ ا) .

ومن جهة أخرى فان الدليل على أهمية هذا العلم بالأشياء فى ذاتها ، بل على ضرورته وبالتالى على وجوده لدينا قبل الخبرة الحسية ، هو أنه لازم لكل إدراك حسى (وهنا نقترب من المعرفة التى ستسمى عند البعض «قبلية» (a priori) لأنها لم تأت من التجربة الحسية فلا بد أن تكون قد حصلت «قبلها») ، فنحن لا ندرك الأشياء الحسية المتساوية إلا بمقارنتها مع المساواة فى ذاتها التى تقوم هكذا بوظيفة المعيار (٧٥ ا — ب) .

٥ — وهكذا إذا كنا لابد قد حزنا هذه المعرفة قبل الميلاد (٧٥ حـ) ، فانه يكون أمامنا إمكانان : ا) أن نكون قد ولدنا ومعنا هذه المعرفة فى إدراكنا الواعى ، ب) أن نكون قد فقدناها فى لحظة الميلاد . والإمكان الأول يتضمن كما هو واضح أننا نعلم علما واعيا بكل هذه الموجودات فى ذاتها ، كالجمال فى ذاته والتقوى فى ذاتها وغير ذلك ، والعلم ينفى النسيان ، ولكننا نرى أن كثيرا من البشر لا يدركون على الفور وجود هذه الأشياء فى ذاتها ويحتاجون لإعمال

الفكر حتى يصلوا إليها ، إذن فالإمكان الأول تكذبه الوقائع . وهكذا يبقى الإمكان الثانى وتكون معرفتنا فى هذه الحياة لتلك الموجودات الحقيقية تذكراً لعلم كنا قد حصلنا عليه قبل الميلاد (٧٥ ﺣ — ٧٦ ﻫ) .

٦ — يثير سيمياس فى النهاية اعتراضاً لا يستغرق سقراط وقتا طويلا من أجل الرد عليه ، وهو أنه مادام من المعترف به أننا لا نحصل هذا العلم من خبرتنا الحسية بعد الميلاد ، فانه يكون من الممكن أن نكون قد حصلنا عليه إما قبل الميلاد أو لحظة الميلاد نفسها . ولكن سقراط ينبهه إلى اتفاقه أننا لا نولد بهذا العلم موجوداً فى وعينا الواضح ، أى أننا نولد ونحن ناسين له ، فهل سننساه فى نفس لحظة الحصول عليه ؟ هذا غير ممكن ، ولا يبقى إلا أن نكون قد حصلنا على ذلك العلم قبل الميلاد .

(٧) ولكن هذا يفترض وجود النفس وتملكها للفكر قبل التحامها بالجسد وهو المطلوب إثباته .

وواضح مدى تعقد هذا البرهان بالاضافة إلى البرهان السابق ، فهو يبنى خلود النفس على علمها بالمثل ، ويفسر تذكر هذا العلم بالإشارة إلى التجربة الحسية وهو فى هذا يتضمن ألوانا من العلاقات بين المثل والأشياء الحسية وبين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية ، بل إنه يعرض لبعض جوانب الإدراك الحسى ومتضمناته. وهذا البرهان أكمل من السابق ، لأنه وحده يصل إلى النتيجة التى كان كيبيس قد طلب الوصول إليها (٧٠ ب) ألا وهى إثبات وجود النفس وإثبات نشاطها وإثبات أنها حائزة على الفكر ، هذا على حين أن البرهان الأول لا يذكر شيئا عن الفكر بل لا يتحدث عن النفس ككائن عارف على الإطلاق ، فهى عنده كما لاحظنا الكائن الحى وحسب . ومن هذه الوجهة للنظر فإن برهان التذكر يكمل بوجه ما البرهان الأول ، وقد يؤكد هذا أن كيبيس يندفع فى عرضه

المبدأى له (٧٢ هـ) بعد الإنتهاء من الأول مباشرة . ورغم ذلك فان للبرهان فى الثانى كل مقومات الإستقلال ويمكن أن يؤخذ بمفردة . على أنه قد يعتبر أنقص من الأول بوجه من الوجوه . ذلك أن الاول لا يعتمد على شىء إلا على قبول : ا) وجود الأضداد ، ب) وأن حركة نشأة الأضداد تذهب فى اتجاهى الضدين معا . أما برهان التذكر فإنه يعتمد على نظرية قائمة بذاتها هى نظرية المثل وسنرى من بعد أنها ستكون موضعا للنظر . ولكن نهاية برهاننا نفسه تبين الأساس الفرضى الذى يقوم عليه : فإذا كانت المثل موجودة حقيقة (وهو أمر قبله المتحدث ولكنه لم يفحص) كانت النفس موجودة ، أما إذا لم تكن موجودة فإن الحجة تسقط (٧٦ د — هـ) .

المثل :

رغم أن سيمياس يعلن (٧٦ هـ — ٧٧ ا) اعتقاده فى وجود المثل أو الجواهر أو الأشياء فى ذاتها ، إلا أننا يجب أن نتذكر أن أول ذكر للمثل فى هذا الجزء (٧٤ ا) يأتى على شكل تساؤل حول قبول وجودها أو عدم قبوله ، وأن سقراط يحتاج أثناء ذلك إلى شرح ما هى وإلى تفسير كيفية وصولنا إليها بعد ذلك ، وهذا كله يعنى أن النظرية لا تزال غير واضحة المعالم .

والمثل هنا هى موضوع للمعرفة قبل كل شىء ، ولهذا لا نجد حديثا مباشرا عنها معظم الوقت . وهى تسمى هنا ، كما فى القسم السابق ، بالأشياء فى ذاتها وكذلك بالجواهر (٧٦ د ٩ ، ٧٧ ا ٢) ، وهى « موجودات » (٧٤ د) . والحديث عنها مرتبط بمقارنتها بالأشياء الحسية التى تتطلع إلى أن تكون على شكلها (ولاحظ تعبير « على مثالها ») ولكنها لا تستطيع ، وهذا يضع أيدينا على صفة أساسية للمثل كما تظهر فى هذا الجزء هى صفة الكمال . وهذا الكمال يظهر أيضا من اعتبار أن الأشياء الحسية « ناقصة » ، ليس فقط لأنها لا يمكن

أن تكون مثلا متساوية تمام المساواة ، بل وكذلك لأنها متساوية حينا وغير متساوية حينا آخر .

وكما كان الحال فى القسم السابق، فإن النفس هنا تظهر وثيقة العلاقة بالمثل، ورغم أنه لا تفصيل هناك لهذه العلاقة ، وهى أساساً علاقة معرفة ، إلا أن هناك عبارة تجذب النظر ، هى تلك التى يقول فيها أفلاطون عن تلك الأشياء فى ذاتها إنها « ملك للنفس »(٧٦ A ١ — ٢) . ولا ينبغى أن نستنتج من ذلك أن المثل ماهى إلا « مفهومات» لا وجود لها إلا فى النفس ، وإنما تعنى تلك العبارة أن الوصول إليها غير ممكن إلا للنفس ، وأن ذلك يتم فى العالم الآخر ، وحينما تأخذ النفس الصورة البشرية فإنها تكون حاصلة عليهـــا ، أى على علمها كما نفهم مباشرة من العبارة العربية ، وعلى هذا يمكن أن نقيس فى فهمنا للتعبير اليونانى .

المعرفة :

مع هذا البرهان تصبح المعرفة، بمعنى ما، قلب الخلود، لأن كيبيس لايستطيع أن يتصور النفس بدون الفكر، وبالتالى فلا خلود بغير فكر. ولا يقول لنا سقراط فى هذا الجزء الشىء الكثير عن معرفة النفس للحقائق العقلية اللهم إلا أن النفس قد حصّلت علمها الذى أصبح منتمياً اليها وخاصا بها . ولكن المهم ، كما أشرنا إلى ذلك ، هو أن نتنبه إلى أن التذكر هو تذكر لتلك الحقائق ، ومن هنا فإن نظرية التذكر المعروضة هنا ليست نظرية فى المعرفة بصفة عامة ، بل فى المعرفة العقلية . فالسؤال الذى تضعه هو : كيف تأتينا معرفة تلك الحقائق رغم أنها ليست فى الحس ؟ فالإدراك الحسى ليس هو موضوع البحث هنا، وإنما يشار إلية فقط باعتباره الوسيلة أو المناسبة التى تجعلنا تتذكر الحقائق التى أدركناها قبل الميلاد ثم نسيناها . ونلخص فى النقاط التـــالية ملاحظاتنا على الجوانب المعرفية فى الجزء الحالى :

١ — نظرية التذكر كما يعرضها كيبيس (٧٢ هـ — ٧٢ ب) هي إعادة وتلخيص لما قاله أفلاطون فى محاورة « مينون » (٨٠ هـ وما بعدها) ، ويظهر تطور النظرية فى عرض سقراط لها فيما يلي كلام كيبيس .

٢ — تأكيد سقراط على أن التذكر يأتى بمناسبة المشابه أو غير المشابه ، الهدف منه هو تبرير أننا نصل إلى تذكر الأشياء فى ذاتها رغم أنها مختلفة عن الأشياء الحسية .

٣ — الإدراك الحسى هو مدخل إلى المعرفة العقلية .

٤ — وفى نفس الوقت فإن المعرفة العقلية ضرورية للإدراك الحسى، لأننا لا نرى أو نسمع شيئا إلا ونرجعه إلى « المثال » أو المعيار الكامل الذى على ضوئه يتم إدراك الشيء المحسوس ، وهذا واضح من نص ٧٦ د — هـ : « إذا كان يوجد ما نتحدث عنه مرارا وتكرارا ، الجمال والخير وكل ماهية من هذا النوع ، وإذا كنا نرجع كل ما يأتى إلينا من الحواس إلى هذه الماهية التى اكتشفنا أنها موجودة وجوداً سابقاً وأنها تنتمى إلينا ، ونقارن كل ما يأتى من الحواس بها ، فانه سيكون من الضرورى ... الخ » . وهذا المذهب خطير فى نتائجه حيث أنه يؤسس المعرفة الحسية على أساس من معرفة الحقيقة ذاتها . ولكن لما كان أفلاطون متجها أكثر وأكثر نحو فصل المابين الحسى والعقلى فصلا حاسما ، فانه لا يفصّل هذه المسألة ولا يعود إليها لا هنا ولا فى محاورة « الجمهورية » مثلا .

٥ — نلاحظ أن الإصطلاح الأفلاطونى لا يزال هو الآخر فى مرحلة المحاولة ، لأنه يستخدم هنا بصدد الأفكار الحسية إصطلاح ennoia (« فكرة » ٧٣ جـ ١) ، وكذلك الفعل الآتى من نفس الجذر (فى مواضع كثيرة) ، ونعلم أن الكلمات المأخوذة من هذا الجذر ستخصص ، فى محاورة « الجمهورية » على سبيل المثال ، للدلالة على المعرفة العقلية الفلسفية (أنظر كذلك حالة مصطلح dianoia

(« الفكر » كملكة) ، ٧٣ د ٧ وقارن شكل الخط فى « الجمهورية ») . من جهة أخرى فإنه يبدو أن أفلاطون قد استقر على تخصيص اصطلاح epistêmê (العلم) للمعرفة التى موضوعها الحقيقة ، ونلاحظ كذلك أنه يستخدمه أحيانا كثيرة فى صيغة الجمع ، دالا به هكذا على « علوم » ، أو معارف جزئية ، بالمساواة فى ذاتها مثلا أو بالعدل فى ذاته ...

٦ — تسمية المعرفة الفلسفية للحقائق العقلية باسم « الجدل » (الديالكتيك)، والتى ستظهر فى « الجمهورية » ، نجد فى نص ٧٥ د أحد جذورها . فهو نص يربط مباشرة بين معرفة « المثل » ومنهج الحوار بالأسئلة والأجوبة ، والحوار باليونانية dielogos ، ومنها كانت كلمة dialectic وغيرها باللغات الأوربية . وفى رأينا أنه من المحتمل أن يكون هذا النص على اتصال بالنص ٧٣ أ الذى يعرض فيه كيبيس نظرية التذكر مؤكدا على ضرورة « وضع الأسئلة وضعا جيدا » ، ومن هنا فإنه يمكن اعتبار نظرية التذكر فى « مينون » السلف البعيد لنظرية الجدل .

٧٢ هـ — ٧٧ ب

[٧٢ هـ] وهنا تدخل كيبيس : والحق يا سقراط أنه تبعا لتلك النظرة ، على شريطة أن تكون صائبة ، التى اعتدت أن تكررها مراراً (١١٩) والتى تقول إن التعليم عندنا ما هو شىء آخر غير التذكر ، فإنه ينتج ضرورة أن نكون قد تعلمنا على نحو ما فى زمن سابق ما نحن نتذكره الآن . ولكن هذا [٧٣] أن يكون ممكنا إلا إذا كانت نفسنا قد وجدت فى مكان ما قبل أن تأخذ الشكل

(١١٩) الإشارة هنا لاشك إلى محاورة « مينون » لأفلاطون .

الإنسانى الحالى لها . وهكذا وتبعا لهذا فانه يبدو أن النفس شىء (١٢٠) خالد .

فأخذ سيمياس الكلمة وقال : ولكن، يا كيبيس ، كيف يُبرهن على هذا ؟ ذكرنى حيث أننى لا أتذكر ذلك فى وضوح فى الوقت الحاضر .

فقال كيبيس : هناك برهان واحد ، وهو أعظم البراهين على ذلك : أن المرء إذا سأل الناس ، على أن يحسن وضع الأسئلة ، فإنهم من أنفسهم سيتذكرون الطبيعة التى عليها كل شىء ، هذا على حين أنهم لو حدث وكانوا لا يحوزون هم أنفسهم العلم والفهم الصائب (١٢١) ، إذن لما كان فى مقدورهم فعل هذا . وإذا ماهم [ب] وضعوا أمام شكل هندسى أو شىء آخر من هذا النوع ، فعندها سينكشف بكل وضوح أن الأمر كذلك .

وقال سقراط : وإذ لم يكن هذا قد أقنعك يا سيمياس ، فانظر إذا لم يحملك فحص الموضوع على النحو التالى تتفق معنا فى الرأى. أليس مايسبب تشككك هو على الدقة : كيف يكون ما يسمى بالتعلم تذكراً ؟

فرد سيمياس : أما أننى أشك، فليس الأمر كذلك. انما ما أحتاج إليه هو هذا: أن أكون فى الحالة التى تتكلم عنها الحجة ، ألا وهى حالة التذكر (١٢٢). وأكاد الآن بالفعل ، تحت تأثير ما حاول كيبيس عرضه، أكون قد تذكرت واقتنعت .

---

(١٢٠) ستكرر كثيراً كلمة شىء كما قلنا ، وهى أحيانا تعنى « موجودا » أو كائنا وأحيانا أخرى « أمرا » أو اعتبارا ، وتدل أحيانا على المثل ذاتها (مثلا ١٧٤) . أنظر فوق ، هامش ٦٢ .

(١٢١) .epistêmê...kai orthos logos

(١٢٢) تعبير أنيق عن عدم فهم مضمون قضية أن التعلم تذكر ، أو عن عدم تذكر على الأقل. وفيما سيلى سيبرهن سقراط أولا على أن التعلم تذكر ثم على خلود النفس بعد ذلك وإعتمادا على هذا الأساس .

ورغم هذا فإنى أرغب أن استمع إلى ماتقول أنت عارضا للموضوع .

[ح] فقال سقراط : طريقتى هى على النحو التالى. نحن متفقان ،أليس كذلك، على أنه إذا ما تذكر المرء شيئاً ، فلا بد أن يكون قد عرفه من قبل ذلك .

فرد : تماما .

ـــ فهل سنتفق كذلك على أن المعرفة حينما تتم على النحو التالى فانها تكون تذكراً ؟ ماذا أقصد بهذا النحو ؟ ماهو : إذا رأى أحد شيئاما أوسمعه أوأدركه بحس آخر ، فانه لن يعرف فقط هذا الشىء ، بل وكذلك فإنه سيفكر فى شىء آخر ليس موضوعا لهذا العلم (١٢٣) بل لعلم آخر : أفلن يكون من الصواب أن تقول إنه تذكر ذلك الشىء الذى جاءته فكرته ؟

[د] ـــ كيف تقول هذا؟

ـــ فلنأخذ مثلا مايلى . لاشك أن معرفة إنسان ما شىء ومعرفة قيثارة شىء آخر ؟

ـــ بالطبع .

ـــ ألا تعرف أن العشاق ، عندما تقع أعينهم على قيثارة أو ملبس أو شىء آخر إعتاد أحباؤهم استخدامه ، يحدث لهم وهم يدركون القيثارة أن تخطر على أذهانهم صورة المحبوب الذى له هذه القيثارة ؟ وهذا هو التذكر ، تماما كما أن من يرى سيمياس كثيرا ما يتذكر كيبيس (١٢٤) ، وغير ذلك من آلاف الأمثلة .

فقال سيمياس : وإنها لآلاف بلا شك بحق زيوس .

---

(١٢٣) epistêmê ، والمقصود هنا معرفة شىء محدد وليس العلم بإطلاق أى العلم الفلسفى .

(١٢٤) وهذا يدل على تلازمهما .

[ه] فاستطرد : إذن ففي مثل هذه الحالة هناك تذكر ، وخاصة عندما يحدث هذا بخصوص أشياء جعلها مرور الزمن أو عدم الإنتباه تنسى بالفعل (١٢٥) ؟

فقال : هو كذلك تماما .

وعاد سقراط يقول : كيف ؟ أليست رؤية حصان أو قيثارة مرسومين تذكر بإنسان ما ، وأن صورة سيمياس تذكر بكيبيس ؟

— تماما .

— كذلك إذن فإن رؤية صورة سيمياس تذكر بسيمياس نفسه ؟

[٧٤] فقال : من غير شك .

— وهكذا ألا نخرج من كل ذلك بأن التذكر يتم أحيانا ابتداء من المشابه وأحيانا أخرى ابتداء من المختلف ؟

— هو يتم كذلك .

— وحينما يتذكر المرء شيئا ما ابتداء من الأشياء المتشابهة ، أليس من الضروري أن تعرض له هذه الحالة وهي أن يتفكر إذا كان هناك شيء ينقص أم لا في التشابه مع موضوع التذكر ؟

فقال : بالضرورة .

واستطرد سقراط : فانظر الآن إذا كان هذا صوابا : نحن نقول ، أليس كذلك ، بوجود شيء هو « المتساوي » ، ولست أقصد قطعة من الخشب متساوية مع قطعة أخرى أو حجراً متساويا مع حجراً آخر ولا أي شيء من هذا القبيل

---

(١٢٥) هكذا سنترجم في الأغلب اليوناني êdê ، وهو ما يقابله في الإنجليزية والألمانية والإيطالية والفرنسية على التوالي : already, schon, già, déja .

ولكن شيئاً غيرها ويتعداها جميعا ، ذلك هو « المساواة فى ذاتها(١٢٦) » . هل نقول إنها شيء موجود أم غير موجود ؟

[ب] فأجاب سيمياس : بل نقول بوجوده ، وحق زيوس ، بالتأكيد كل التأكيد .

— وهل نعرف ما هو هذا الشيء فى ذاته ؟

فرد سيمياس : بالطبع .

— فمن أين أخذنا تلك المعرفة الخاصة به ؟ أليس من الأشياء التى كنا نتكلم عنها منذ لحظة ، من رؤيتنا لقطع من الخشب أو الأحجار أو لأشياء أخرى متساوية ، وإبتداء منها فكرنا فى تلك المساواة ، وهى مغايرة لها ؟ أم لا يبدو لك أنها مغايرة ؟ ولكن أنظر إلى المسألة من هذه الزاوية : ألا تبدو قطع من الخشب متساوية أو أحجار متساوية أحيانا متساوية وأحيانا أخرى غير متساوية مع بقائها على حالها ؟

— تماما كل التمام

[ج] — كيف ؟ ولكن هل بدت لك يوما الأشياء المتساوية فى ذاتها(١٢٧) غير متساوية ، والمساواة لا مساواة ؟

— أبداً ياسقراط ، أبداً .

---

(١٢٦) ما يشير إلى المثل سيكتب هكذا عادة لتمييزه .

(١٢٧) هكذا بالجمع بحسب نص بيرنت وهو صعب فى الفهم . انظر تعليق كل من بلك (Bluc) وها كفورث على النص ، وتحقيق روبان للنص وترجمته - والسياق العام يدل على المثل كما هو واضح من العبارة التالية .

فإستطرد سقراط : وهكذا فإن هذه الأشياء المتساوية والمساواة في ذاتها ليست نفس الشيء .

— لايبدو لى ذلك إطلاقا ياسقراط .

فقال : ولكن لايزال أنك ، إبتداء من هذه الأشياء ، الأشياء المتساوية ، وهى المغايرة لتلك المساواة ، لا يزال أنك فكرت ابتداء منها فى معرفة هذه المساواة وأخذتها منها ؟

فرد سيمياس : حق كل الحق ما تقول .

— وذلك سواء أكانت مشابهة لها أم لم تكن ؟

— نعم .

فقال سقراط : والحق أن ذلك لايهم فى شيء : فطالما أن النظر إلى شيء [د] يجعل إبصاره يفكرنا بشيء آخر ما سواء أكان مشابها أم غير مشابه فإنه من الضرورى ، قال سقراط مستطرداً ، أن يكون هذا الذى حدث تذكراً .

— تماما .

وعاد سقراط يقول : كيف ؟ هل يحدث لنا شيء كهذا أمام قطع الأخشاب المتساوية وغير ذلك مما كنا نتحدث عنه منذ لحظة ؟ هل تبدو لنا متساوية كما هو حال وجود جوهر المساواة ذاته ، وهل ينقصها أم لا شيء بالقياس إلى هذا الجوهر من أجل أن تكون مماثلة للمساواة ؟

فأجاب : بل ينقصها الكثير فى الحق .

— إذن فنحن متفقون على أنه إذا قال شخص لنفسه ، عند رؤيته لشيء ما : هذا الشيء الذى أراه الآن يرغب أن يكون مماثلا لشيء آخر مما هو موجود ، [هـ] ولكنه ناقص وليس فى استطاعته أن يكون مماثلا لذلك الآخر ، وهو أدنى منه فى الدرجة ، فإنه سيكون من الضرورى مع هذه الأفكار أن يكون قد حدث

له من قبل معرفة ذلك الشيء الذى يقول ، من جهة ، أن الشيء الأول يشبهه وإنه كان ذلك ، من جهة أخرى ، على نحو ناقص ؟

ـــ بالضرورة .

ـــ ماذا إذن ؟ أليس شيء من هذا القبيل هو ما قابلنا بخصوص الأشياء المتساوية والمساواة فى ذاتها ؟

ـــ بدون أى جدال .

ـــ فمن الضرورى إذن أن نكون قد عرفنا مسبقاً المساواة ، وذلك قبل ذلك [٧٥] الوقت الذى رأينا فيه لأول مرة الأشياء المتساوية وتفكرنا أن كل تلك الأشياء تسعى إلى أن تكون شبيهة بالمساواة ، وإن يكن ذلك على نحو ناقص .

ـــ هو كذلك .

ـــ ولكنا على اتفاق أيضاً أن تلك الفكرة لم تأتنا ولم يكن من الممكن التوصل إليها من أى طريق إلا إبتداء من الإبصار أو اللمس أو الإحساس بحاسة أخرى من الحواس ، وعندى أن هذه الحواس كلها متشابهة (١٢٨) .

ـــ هى متشابهة فعلا ياسقراط ، على الأقل فيما يريد هذا البرهان إيضاحه .

ـــ ولكن يجب إذن أن تكون الحواس هى مصدر هذه الفكرة : أن [ب] كل ما فى المحسوسات يسعى نحو تلك المساواة فى ذاتها ، وأنه أنقص منها . أم ماذا تقول ؟

ـــ هكذا كما تقول .

ـــ وهكذا فقبل أن نكون قد بدأنا فى الإبصار أو السمع وغير ذلك من

---

(١٢٨) حرفيا : « واحدة » أو « نفس الشيء » .

ألوان الإحساس فإنه كان يجب أن نكون قد حزنا علماً بالمساواة فى ذاتها وبأنها موجودة إذا كان لنا أن نفسر بها الأشياء المتساوية التى ندركها فى إحساساتنا ، وأن نبين أن كل تلك الأشياء ترغب من جهة فى أن تكون مشابهة لتلك المساواة ولكنها من جهة أخرى أنقص منها .

— هذه نتيجة ضرورية لما سبق قوله ياسقراط .

— ولكن ألسنا ، فور ميلادنا، نبصر ونسمع ونستخدم حواسنا الأخرى ؟

— بالطبع .

[ج]—فنقول إذن إنه يجب أن نكون ،قبل [استخدام] هذه الحواس، قد حزنا العلم بالمساواة .

— نعم .

— ويجب إذن ، بالضرورة بحسب ما يظهر ، أن نكون قد حزناه قبل ميلادنا ؟

— هذا هو ما يظهر .

— إذن فإذا كنا حاصلين عليه قبل أن نولد وكنا نولد معه ، فإننا نعلم ، قبل ميلادنا وفور أن نولد ، ليس فقط المساواة بل وكذلك العظم والصغر وكل ماهو من نفس النوع على وجه الإطلاق . ذلك أن البرهان الذى نقدمه الآن بخصوص المساواة لاينطبق عليها فقط بل وكذلك على الجمال فى ذاته [د] والخير فى ذاته والعدل فى ذاته والتقوى فى ذاتها، وكما نقول ، على كل ما نختمه بخاتم الوجود فى ذاته(١٢٩) سواء فى أسئلتنا حين نسأل أو فى إجاباتنا حينما نجيب(١٣٠) .وعلى

---

(١٢٩) أى الوجود الخالص الدائم .

(١٣٠) إشارة إلى منهج الحوار ، « الديالكتيك » .

هـذا النحو فإنه من الضرورى أن نكون قد حزنا علوم هـذه الأشياء قبل أن نولد .

— هو كذلك .

— وإذا لم نكن قد نسيناها بعد علمنا بها فى كل مرة ، فإننا نولد دائما ونحن نعرفها ونعرفها دائما طوال الحياة . ذلك أن المعرفة هى الحفاظ على العلم بعد الحصول عليه وعدم فقده . أولسنا نقول ياسيمياس إن النسيان هو فقد العلم ؟

[هـ] فقال : من غير شك يا سقراط .

— وإذا افترضت أننا فقدنا ، ونحن نولد، ما كنا حاصلين عليه قبل الميلاد، فاننا بعد أن نستخدم حواسنا مع تلك الأشياء نستعيد العلوم التى كنا حاصلين بالفعل عليها من قبل . وهكذا ألا يكون ما نسميه بالتعلم استعادة لعلم مملوك ؟ وإذا قلنا إن هذا « تذكر » ، ألا نقول حقا ؟

— بالطبع .

[٧٦] — ذلك أنه قد ظهر أنه من الممكن حينما ندرك شيئاً حسيا ، سواء بالنظر أو بالسمع أو بحاسة أخرى، فان هذا يفكر بشىء آخر كان قد نسى وكان معه على علاقة سواء بالاختلاف أو بالتشابه . وهكذا ، كما أقول ، فأحد شيئين : إما أننا نولد عالمين بتلك الأشياء ونظل جميعا (١٣١) نعلمها طوال الحياة ، وإما أن هؤلاء الذين نقول إنهم « يتعلمون » فيما بعد (١٣٢) لا يعلمون شيئاً غير أن يتذكروا ، وهكذا يكون التعلم تذكراً .

---

(١٣١) أى كل البشر . ولكن سقراط سيبين بعد قليل أن هناك كثيراً من البشر ممن لا يعرفون ما هى « المثل » .

(١٣٢) أى بعد الميلاد .

— وإنه لكذلك إلى أبعد الحدود يا سقراط .

— فماذا تختار إذن يا سيمياس : أننا نولد وفينا العلم ،[ب] أم أننا نتذكر بعد أن نكون قد حزنا العلم من قبل ؟

— ليس فى مقدورى أن أختار على الفور .

— كيف ؟ لا تستطيع أن تقوم بهذا الإختيار ؟ فماذا سيكون رأيك فيما يلى : الرجل الذى يعرف، هل سيكون قادراً على تبرير الأشياء(١٣٣) التى يعرفها أم لا؟

فأجاب : هناك ضرورة مطلقة بذلك .

— وهل يبدو لك أن الجميع قادرون على الدفاع بالبرهان عن تلك الأشياء التى كنا نتحدث عنها الآن(١٣٤) ؟

فقال سيمياس : لكم أود أن يكون الأمر كذلك . ولكن الذى أخشاه كثيراً هو ألا يكون أحد بين الناس قادراً، غداً فى مثل هذه الساعة(١٣٥) ، على أن يفعل ذلك كما يجب .

[حـ] فقال سقراط : لا يبدو لك إذن يا سيمياس أن الجميع يعرفون تلك الأشياء ؟

— أبداً .

— إذن فهم يتذكرون ما كانوا تعلموه من قبل ؟

---

(١٣٣) dounai logon . نقطة ذات خطر فى الفلسفة الأفلاطونية : علامة الفيلسوف القدرة على التبرير أى على البرهنة ، وذلك بالرجوع الى أصول . قارن ترجمتنا المختلفة بعض الشىء لنفس التعبير فى السطور التالية مباشرة « بالدفاع بالبرهان » .

(١٣٤) أى بالمثل .

(١٣٥) أى بعد رحيل سقراط .

— بالضرورة .

— فتى إذن حصلت نفوسنا على معرفتها؟ليس ذلك على أية حال بعد أن يكون البشر قد ولدوا ؟

— بالطبع لا .

إذن فقبل ذلك .

— نعم .

— إذن فقد كانت نفوسنا موجودة وجوداً سابقـــا وقبل أن تكون على الشكل(١٣٦) الإنسانى ، منفصلة عن الجسد ، وممتلكة للفكر (١٣٧) ؟

— هذا يا سقراط إلا إذا كنا نحصل على تلك المعارف فى اللحظة نفسها التى نولد فيها ، حيث أنه يبقى ذلك الوقت .

[د] — فليكن ذلك يا صاحبى . . لكن فى أى وقت آخر نفقدها إذن ؟ فنحن لا نولد مالكين لها (١٣٨) كما اتفقنا على ذلك منذ لحظة، فهل نفقدها فى نفس اللحظة التى نحصل فيها عليها؟ أم أن فى مقدورك تحديد وقت آخر ؟

— أبداً يا سقراط ، وكأنى بسبب عدم انتباهى لم أقل شيئا .

واستطرد سقراط : أو ليس الأمر إذن على هذا النحو يا سيمياس: إذا كان يوجد ما نتحدث عنه مراراً وتكراراً ، الجمال والخير وكل ماهية (١٣٩) من هذا النوع ، وإذا كنا نرجع [هـ] كل ما يأتى الينا من الحواس إلى هذه الماهية

---

(١٣٦) eidos .

(١٣٧) وهو ما كان المطلوب إثباته فى ٧٠ ب . ولكن قارن نهاية البرهان الأول (٦٩ د) .

(١٣٨) تملكا واعيا .

(١٣٩) ousia .

التى اكتشفنا أنها موجودة وجوداً سابقا وأنها تنتمى الينا(١٤٠)، وأننا نقارن كل ما يأتى من الحواس بها ، فإنه سيكون من الضرورى ، إذا كانت هذه الماهيات موجودة ، أن تكون نفوسنا كذلك موجودة ، وذلك قبل أن نولد نحن . أما إذا لم تكن تلك الماهيات موجودة ، ألن يضيع برهاننا هباء؟ (١٤١) أليس هذا هو الوضع : أنها نفس الضرورة التى تقضى بوجود هذه الأشياء وبوجود نفوسنا قبل أن تولد ، أما إذا لم تكن تلك موجودة فلن تكون هذه موجودة ؟

فرد سيمياس : إنه ليبدو لى يا سقراط ، بما يفوق الوصف ، أن هناك نفس هذه الضرورة . ولقد أحسن البرهان بأن لجأ إلى [٧٧]الوجود المترابط بين نفسنا قبل أن تولد والماهية التى تتحدث عنها الآن . ولست أرى من جانبى شيئا يفوق فى وضوحه وضوح أن كل تلك الأشياء ، كالجمال والخير وكل ما كنت تتحدث عنه الآن ، يوجد أوثق مايكون الوجود (١٤٢) . وإنى لأعتبر أنه قد برهن على ذلك برهانا كافيا .

فقال سقراط : وماذا عن كيبيس ؟ لأنه يجب أيضا إقناع كيبيس .

فرد سيمياس : هو مقتنع اقتناعا كافيا فيما يبدو لى ، وذلك رغم أنه أكثر الخلق مثابرة فى النظر الى البراهين بعين الشك . وإنى أعتقد أن اقتناعه لا ينقصه شىء فيما يخص هذا : أن قبل ميلادنا [ب]كانت نفوسنا موجودة .

---

(١٤٠) لأننا قد حصلنا على علمها .

(١٤١) نظرية المثل هى اذن الأساس الأخير لهذا البرهان (برهان التذكر) .

(١٤٢) حرفيا : « إلى أكبر درجة ممكنة » أى يقينا .

إعتراض (٧٧ ب ـ حـ) ــ رد سقراط (٧٧ حـ ــ د) ــ ضرورة الفحص من جديد (٧٧ د ــ ٧٨ ا) ــ برهان البساطة (٧٨ ب ــ ٨٠ د) - نتائج (٨٠ هـ ــ ٨١ حـ) ــ طبقات الأنفس (٨١ حـ ــ ٨٢ د) ــ طريق الفلسفة طريق الفضيلة والخلود (٨٢ د ــ ٨٤ ب) .

يعتبر كيبيس وسيمياس أن برهان التذكر لا يكفى إلا للتدليل على وجود النفس وجوداً سابقا على دخولها الجسد ، أما وجودها بعد انفصالها عنه ، أى الخلود على الدقة ، فان هذا أمر لا يزال فى حاجة إلى البرهنة عليه ، ولا يزال خوف العامة من تبعثر النفس فى الهواء عند خروجها من الجسد قائماً، فليس هناك ما يمنع من وجودها قبل الميلاد وفنائها عند الموت . ويرد سقراط على ذلك بأن شقى البرهان متوافران من الآن إذا ضم برهان الأضداد إلى برهان التذكر ، لأن الموت سينتج ضده أى الحياة ، وهكذا تكون النفس موجودة بعد الموت .

ولكن سقراط ، رغم رده على الإعتراض رداً قوياً ، يدرك أن كيبيس وسيمياس يرغبان فى التعمق فى فحص المسألة على نحو أكبر ، لأن الخشية عند البشر كبيرة أن تذهب الريح بالنفس عند إنطلاقها من الجسد كل مذهب . فيبدأ فى النظر من جديد فى موضوع الخلود ويقول : يجب أن نتساءل أى نوع من الأشياء يحدث له أن يتبدد ويفنى وأيها لا يمكن أن يفنى ، ثم أن ننظر بعد ذلك إلى أى هذين النوعين تنتمى النفس . وأول مايبدو هو أن الشىء المركب من أجزاء هو الذى يتعرض للتحلل إلى الأجزاء التى تكون منها ، أما غير المركب أى البسيط التكوين فإنه لن يتحلل إلى أجزاء لأنه لا أجزاء له . وكذلك فإن الأشياء التى تكون دائما على نفس الحال وتبقى هى هى ليست أشياء مركبة بل هى أشياء بسيطة ، أما ما كان حينا على حال وحينا على حال آخر فإنه لا بد مركب

وليس بسيطاً. فإذا رجعنا الآن إلى تلك الجواهر التي تحدثنا عنها والتي قلنا عنها إنها الوجود الحقيق، فإننا نلاحظ أنها تبق دائماً بالضرورة هي هي وعلى ما هي عليه، ومثال ذلك «المساواة فى ذاتها» أو «الجمال فى ذاته» وهكذا، أما الأشياء الكثيرة المتساوية أو الجميلة، أى الحسيات التى تحمل نفس أسماء هذه الجواهر فإنها لا تبقى أبداً على نفس الحال. ونلاحظ أن هذه الأشياء الأخيرة محسوسة أما الأخرى فغير محسوسة. وهكذا يكون لدينا نوعان من الموجودات: المرئى وغير المرئى، أو المنظور وغير المنظور أو الظاهر والخفى.

ولنتساءل الآن: إلى أى من هذين النوعين النفس أقرب؟ واضح أنها أقرب إلى النوع الخفى غير المنظور، وأنها حين تكون مع ذاتها قائمة بذاتها تصبح على حال واحدة لا تتغير ويحدث ذلك عند اتصالها بالجواهر الخالصة الخالدة الأبدية الثابتة، أما عند اتصالها بالجسد وعن طريقه بالأشياء المحسوسة فإنها تجذب نحو ما هو متغير ويصيبها هى نفسها الإضطراب ويظهر من كل هذا أن النفس أقرب بالفعل إلى ما هو على نفس الحال منها إلى النوع الآخر.

ويمكن أن ننظر إلى الأمر من وجهة أخرى. فإن النفس فى علاقتها بالجسد تبدو المديرة والموجهة أى تبدو أقرب إلى السيد والجسد أقرب إلى العبد. ولما كان ما هو إلهى (فى رأى أفلاطون) مجمولا بطبيعته ليكون سيداً وموجها وما هو فان ليكون مسوداً وموجهاً، فإنه يظهر لنا من هذه الوجهة للنظر أيضاً أن النفس تشبه الإلهى والجسد يشبه الفانى.

من كل هذا يظهر أن النفس بطبيعتها لا تنحل أو تكاد، أما الجسد فهو الذى يتحلل سريعاً ويفنى. ويمضى سقراط فى تعميق الأمر وفى التأكيد على هذه النتيجة فيلاحظ أن الجسد نفسه، وهو على ما وصفناه به، يستطيع أن يحتفظ بكيانه أو ما يقرب من ذلك مدة طويلة كما يحدث فى حالة تحنيط الأجسام فى مصر

(التى يعرفها أفلاطون جيداً لأنه زارها طويلا)، فما بالك إذن بالنفس وصفاتها هى على ما وصفنا ؟

كلا ، لن تتبعثر النفس هباء. وإنما هاهو ما سيحدث على كل احتمال . إذا كانت النفس خالصة من كل علاقة مع البدن وتدربت على أن تكون مع نفسها وحسب، أو بعبارة أخرى إذا كانت قد أخذت نفسها على التفلسف، فإنها عند الموت ستذهب إلى العالم الإلهى الخالد الحكيم لأنها شبيهة به وتدربت على التشبه به وابتعدت عن جنون الجسد وعن ألوان الحب الوحشية التى يدفع إليها . أما إذا كانت عند الموت غير طاهرة بل متعلقة بالجسد وملوثة بأدرانه ولا تعتقد فى غير حقيقة المحسوس وتخاف من الخفى على العيون والذى لا يدركه إلا العقل، فإن هذه العناصر البدنية ستجعلها ثقيلة الحركة راغبة فى العودة إلى العالم الحسى ، وهذا هو شأن النفوس التى ترى على هيئة الأشباح تهيم حول القبور وهو عقاب لها على مافعلت يستمر حتى يدفع بها حبها للمحسوسات إلى الهبوط مرة أخرى فى جسد . وعند هذا فإن الهيئة الجسدية التى ستظهر فيها ستكون مناسبة للشرور التى اقترفتها ، فهناك نفوس ستظهر على هيئة الحمير والحيوانات المشابهة وأخرى ستلبس لباس الذئاب وغير ذلك بما يناسب طريقتها السابقة فى هذه الحياة . أما النفوس التى اختارت سبيل الفضائل الاجتماعية من اعتدال وعدل ولكن بدون أن تكون تلك الفضائل قائمة على تدبر عقلى بل على تقليد يحترم القيم الإجتماعية المتوارثة ، فانها ستعود إلى الظهور على هيئة كائنات وديعة اجتماعية مثل النمل والنحل أو على هيئة الإنسان مرة أخرى . ولكن المكان الأعظم سيناله الفلاسفة حيث سيذهبون ليعيشوا أبداً فى جوار الآلهة . من أجل مثل هذا الجزاء العظيم يختار الفلاسفة سبيل الفضيلة وليس لأنهم يخشون الفقر أو البؤس كما هو حال العامة المحبين للثروة والجاه وحسن السمعة بين الناس .إنهم يتبعون طريق الفلسفة أى طريق

التطهير . فالفلسفة تستلم نفوسهم وهى مكبلة بقيود الجسد وقد أضافت الشهوة إلى قيودهم قيوداً ، فكأن السجين هو الذى يزيد من شد قيوده عليه ، فتبعدهم الفلسفة شيئاً فشيئاً عن أوهام الحس وتعودهم على جذب نفوسهم بعيداً عن الجسد لتكون وحدها ولتدرك أن الحقيقة ليست فى المحسوس المتغير بل فى تلك الأشياء فى ذاتها التى لا تصل إليها إلا إن كانت وحدها بغير مشاركة الجسد . وهكذا تتحرر النفس من أعظم الشرور التى تجرها عليها علاقتها مع الجسد ، ألا وهو اعتقادها أن موضوع شهوتها شىء حقيقى جداً وواضح جداً ، وتدرك زيف كل هذا . فهى إنما كانت تعتقد هذا الإعتقاد لأنه رأى الجسد ، وكانت اللذات كالمسامير التى تقيدها إليه وتربطها به واحدة بعد الأخرى . فاذا أسلمت النفس ذاتها للفلسفة قادتها على طريق التطهير وهو طريق الحقيقة ، وجعلتها تترك طريق الظن لتدرك فى النهاية ما هو من جنسها وما هى به شبيهة ألا وهو العالم العقلى الإلهى . مثل هذه النفس التى لها مثل هذا الغذاء لا خوف عليها عند تركها الجسد ولا يجب أن يخشى سيمياس أو كيبيس من تبعثرها فى الهواء تبعثراً عند ذلك .

طبيعة النفس :

هنالك خصائص ثلاث رئيسية للنفس تظهر خلال هذا القسم الهام من المحاورة . وهى ، بترتيب ظهورها ، كالتالى : عدم التركيب أو البساطة ، الثبات والخفاء . وواضح أن الخاصية الأولى هى أهمها بالنظر إلى موضوع الخلود ، ولكن الواقع أن طريق إثبات هذه الخصائص الثلاث للنفس هو الطريق العكسى لهذا الترتيب . لأن أفلاطون يبدأ أولا ، فيما يخص النفس ، بإثبات الخفاء لها أى أنها غير منظورة بحاسة البصر ، وينتقل من الخفاء إلى الثبات على نفس الحال (٧٩ حـ — د) ، ومن الثبات إلى البساطة يصبح الطريق ممهداً (٨٠ب) .

قلنا إن هذه هى الخصائص « الرئيسية » للنفس . ذلك أنها تتلق عدداً كبيراً

من الصفات نجده مركزاً على الخصوص فى ٨٠ ا ـــ ب . فهى : إلهية ، خالدة ، عقلية ، ذات طبيعة واحدة(إذن غير مركبة ، إذن بسيطة)، ولا تتحلل . وهذه الخصائص جميعاً تتلقاها النفس إبتداء من إثبات تشابهها مع المثل أو بعبارة أعم مع العالم الإلهى (أنظر ٨٠ا ، د ، ٨٤ ب فيما يخص الآلهة ، وفيما يخص المثل : ٧٩ب ، د ، ه) .

وهنا أيضا نجد أفلاطون ينظر إلى النفس نظرة شيئية ، أى على أنها « شىء » أو كيان قائم بذاته . ويظهر هذا من الخوف أن تتطايرها الريح حين خروجها من الجسد (٧٧د ـ ه ، وهو موضوع تعود إليه نهاية القسم : ٨٤ ب) ، ومن الإشارة إلى أن وسيلة « الإمساك » بها انما هو تعقل العقل (أو البرهان العقلى ، ٧٩ ا ٣) . وواضح أنه توجد هنا موازاة بين النفس والجسد ، فكما أن الجسد يمسك ويدرك الحسى ، فالنفس تدرك بعضو آخر ، مما يترتب عليه وجودها ككيان يمكن مقارنته بالجسد . وتظهر شيئية النفس بصفة عامة فى الفقرات الخاصة ببيان صلتها بالجسد فهى لا يجب أن تأخذ معها شيئا جسديا ، ولا أن تكون لها علاقة مشاركة أو معايشة معه ، بل يجب أن تتجمع فى ذاتها (٨٠ه)، وما دام هناك سجن فهناك مسجون ...

ويتميز القسم الحالى من المحاورة بأنه يتوسع فى بيان خصائص الجسد، بل إن هناك علاقة وثيقة بين عرض خصائصه وإثبات خصائص النفس ، لأنها ستكون جديرة بهذه الخصائص بقدر ابتعادها عن الجسد وعن خصائصه بالتالى. وهناك توازكامل بين صفات كل منهما كما يظهر من ٨٠ ا ـــ ب. والعلاقة الرئيسية بين الإثنين هى علاقة السجن والسجين (أنظر ٨١ ه ، ٨٢ ه ، ٨٣ ح) ، والعلة الرئيسية هى الشهوة التى تقوم بدور القيد (٨٢ ه) . أما العلاقة كما يجب أن تكون فهى أن تكون النفس كالسيد والجسد كالعبد (٨٠ ا) .

، ولكن النفس لا تكون ذاتها على الحقيقة إلا بقطع كل العلائق مع الجسد وأن تبقى فى ذاتها مع ذاتها ، وهذا هو شرط نشاطها الخاص بها ألا وهو الفكر (٨٠ هـ، ٨١ ب — حـ، ٨٢د — ، ٨٣ ا ، ب)، وهى لا تصير كذلك إلا بالسير على ما تقضى به الحجج العقلية (٨٤ ا). أما مع الجسد فانها ستزرح فى جهل كامل ، أى لن تبلغ شيئا من العلم (والجهل فى اليونانية هو حرفيا « اللاعلم»). وقمة نشاط النفس هو « التأمل » ، أى ادراك العالم العقلى الإلهى (٨٤ ا — ب). ومن الطريف أن نلاحظ هنا أن نفس النص يعتبر ذلك التأمل « غذاء » للنفس ويتكرر ذكر ذلك مرتين ، وهذا دليل جديد على أن النفس « كيان » خاص ، وهى النظرة التى أسميناها النظرة « الشيئية » إلى النفس .

الخلود :

لعل هذا الجزء هو الذى يتحدث حقيقة عن خلود النفس ، بمعنى استمرارها بعد الموت كيانا فرديا متميزا . وقد رأينا أن كيبيس وسيمياس فى نهاية برهان التذكر يشيران إلى أن ما كان قد قيل لا يثبت إلا أن النفس كانت موجودة قبل الميلاد ، أى نصف المطلوب إثباته ، ورغم رد سقراط عليهما بأن برهان الأضداد وبرهان التذكر اذا جمعا معاً أثبتا وجودها قبل الميلاد وبعد الموت ، الا أنه يشعر بضرورة تعمق الأمر (٧٧د — ٧٨ ا) .

ولنحدد أولا مراحل البرهان الجديد . اذا كان ما نخشاه هو أن تتبدد النفس أى أن تتحلل وتتفكك، فاننا سندرى ان كان ذلك يمكن أن يحل بها أم لا إن نحن حددنا الكائنات التى يحل بها ذلك وتلك التى لا يحل بها . وندرك على الفور أن التفكك ، بحكم مضمون المفهوم ذاته وكما يدل عليه ظاهر اللغة ، لا يأتى الا على ما كان مكونا من عناصر، أى ما كان مركبا (يقول النص أنه سيتحلل على النحو الذى كان علية مركبا، أى الى عناصره، ٧٨ حـ ٢) .

أما غير المركب فكيف له أن يصيبه التفكك ؟ وهكذا تصبح مهمتنا الآن أن نحدد إن كانت النفس مركبة أم بسيطة .

وأفلاطون لا يصل الى ذلك التحديد مباشرة، بل هو يقوم « بدورة كبرى» يعود فى نهايتها الى النفس . ومركز هذه الدورة هى الأشياء فى ذاتها التى يستطلع أفلاطون بعض خصائصها ، ثم يربط النفس بهـــا فيصل الى اجابة عن السؤال الموضوع .

والجانب الذى يربط به « الأشياء فى ذاتها » أو المثل بالموجودات غير المركبة ليس هو الجانب الذى يربط به النفس بالمثل ، وهذا أمر طبيعى لأن المطلوب هو اثبات أن النفس غير مركبة . فهو يبدأ (٧٨ ح) بأنه « من المحتمل كل الاحتمال » أن الأشياء التى تبقى على نفس الحال ، أى محافظة على ذاتيها ، لن تكون أشياء مركبة ، إنما تلك التى تكون يوما على حال ويوما على حال آخر هى المركبة . هذا هو الأساس الكبير فى رأينا لكل البرهان ، ولكن أفلاطون لا يبين وجه الضرورة فى هذا التلازم فى الصفات وانما يمضى سريعا فى البناء عليه (وواضح أن من سيتشكك فى هذا الأساس يستطيع أن يشكك فى كل ما سيتلو عليه) . فهو يعـــود إلى الموجودات « التى تحدثنا عنها من قبل » ، أى المثل ، ليتساءل إن كانت تبقى دائما على نفس الحال أى ثابتة أم هى تقبل التغير ، فيكون جواب كيبيس أنها « بالضرورة » تبقى على نفس الحال (٧٨ د) . وأفلاطون ينتقل بعد ذلك إلى نقطة أخرى مختلفة فهو لا يصرح تصريحا بالنتيجة التى تلزم عن المقدمتين السابقتين (أن الأشياء الثابتة المحتفظة بذاتيها ليست أشياء مركبة ، وأن « الأشياء فى ذاتها » موجودات ثابتة) ألا وهى أن المثل ليست أشياء مركبة بل هى بسيطة التركيب أو « واحدية الشكل » ، وكأنه يعتبر ذلك واضحا بذاته (معتمدا فى هذا فيما يبدو على ما قاله فى ٧٨ ح) بل وكأنه يعتبر

أيضاً أن القول بالبساطة يستتبع القول بعدم التحلل وبالتالى بالخلود (معتمداً فى هذا على ما قاله فى ٧٨ ب ـ حـ) .

النقطة الثانية أو المرحلة التالية فى البرهان هى تلك التى يربط فيها أفلاطون النفس بالمثل بعد أن ربط فى المرحلة السابقة بين المثل والكائنات غير المركبة والخالدة بالتالى . وهو هنا يبدأ (٧٩ ا) بوضع أن هناك نوعين من الموجودات : الظاهر والخفى ، أو المنظور وغير المنظور ، ولكن الجسد يمكن أن نراه ، أما النفس فانها لا ترى (٧٩ب) ، إذن فهى أقرب إلى النوع غير المنظور (٧٩ب١٦) . ولما كان أفلاطون قد ذكر من قبل (٧٩ ا) أن الأشياء فى ذاتها لا ترى ولا تدرك إلا بالعقل ، فانه يمكن القول إن النفس أقرب شبها إلى الأشياء غير المنظورة والتى هى أيضاً فى نفس الوقت الأشياء الثابتة التى لا تقبل التغير (٧٩حـ).

ويعزز أفلاطون هذه النتيجة بملاحظة أن النفس لاتصير ثابتة على حال واحدة إلا فى حالة الفكر ، ولكن لما كان الفكر ما هو إلا اتصالها بتلك الموجودات العقلية التى أثبتنا لها الثبات والخلود (٧٩ د) ، فإن ذلك يدل على وثاقة قرابتها بالعالم العقلى . ويدل على ذلك أيضاً أن النفس فى علاقتها بالجسد تكون فى موضع السيد القائد بينما يكون الجسد فى موضع العبد المسود ، ولما كان أفلاطون ومستمعوه (أو قارؤوه) يقبلون ضمنا أن الإلهى مجعول بالطبيعة لكى يسود ويقود (٨٠ ا ٤) ، فإنه من هذه الزاوية أيضا يصل إلى أن النفس أقرب إلى ما هو إلهى (٨٠ ا ٨ــ٩) . ويجب أن ننتبه إلى أن هذه هى المرة الأولى فى قسمنا هذا التى يظهر فيها مفهوم « الإلهى » ، ولا يحس أفلاطون بحرج فى إدخاله بلا مقدمات ، لأنه يفترض أن العقلى والبسيط والثابت والخالد كلها صفات لنفس النوع وأنه أيضا إلى جانب هذا كله « إلهى » ، وهو لا يفترض هذا وحده ، بل لأن اليونان فى عصره وقبل عصره كانوا يعتبرون الخلود الخاصية المميزة للآلهة،

ولما كان أفلاطون لا يثبت الخلود إلا للبسيط الثابت ، فإن هذا البسيط الثابت الخالد هو أيضا وبالضرورة إلهى . وهذا هو ما يقوله نص ٨٠ ا ـ ب الهام والذى يفضى إلى النتيجة التى كان يسعى إليها البرهان كله : ما دام الأمر كذلك فإن الجسد هو الذى سيتحلل سريعا أما النفس فانها لن تتحلل (أو تكاد) (٨١ ب) .

نرى من العرض السابق أن مركز هذا البرهان الجديد هو إثبات التشابه بين النفس والعالم الإلهى أو عالم المثل . وقد دعا هذا البعض إلى تسميته « ببرهان القرابة » (حول فكرتى التشابه والقرابة ، وهى درجة أعلى من التشابه فى تأكيد الصلة بين النفس والعالم الإلهى، أنظر : ٧٨ب٨ ، ٧٩ ب ٣ – ٤ ، ١٦ ، د ٣ ، ٥ ١ ، ٤ ، ٨٠ ب ٣ ، ٨١ ا ٤) . ولكننا نميل إلى تسميته ببرهان « البساطة والثبات»، فليست القرابة بين النفس والمثل إلا وسيلة إثبات الثبات للنفس، ومن جهة أخرى فإن الثبات والدوام على نفس الحال ما هو إلا دليل أو علامة على البساطة ، ومقدمة البرهان (٧٨ب) تنص فى وضوح على أن الخلود لا يمكن أن يكون إلا للبسيط ، ومن كانت تسميته من جانبنا ببرهان البساطة والثبات معاً .
ولعل هذا البرهان أكثر براهين « فيدون » أثراً فى نفس القارىء وأيسرها عليه ، وهناك من يرى أنه أقواها جميعاً . ورغم كل هذا فإننا يجب أن نلاحظ أنه لا يثبت فى الحقيقة الخلود للنفس إلا باعتبار أنها « أقرب » إلى النوع الإلهى غير المنظور ، أما أنها من أعضائه فهذا ما لا يثبته . ومن جهة أخرى ، فإن القارىء سيلاحظ أن ما يهدف إليه كلام سقراط انما هو الإحتمال الكبير وليس اليقين (أنظر مثلا ٧٨ حـ ، ٨١ د) ، مما يقلل من قوة هذا البرهان .

ويمكن أن يكون هذا الإحتمال وتلك القرابة مقصودين من كاتب المحاورة ، فلعل ذلك نتيجة لفكرة أساسية تسيطر على خلفية القسم كله وتظهر أحيانا بجلاء

شديد ، ألا وهي أن الخلود من صنع النفس . فالنفس هى المسئولة عن ارتباطها بالجسد أو فرارها منه ، فهى بالتالى مسئولة عن سقوطها فى الجسدية أو ارتفاعها إلى عالم الخلود الطاهر . ومدار الأمر كله هو نجاحها أو فشلها فى أن « تصير ذاتها » ، أن تلتف على ذاتها وتتجمع فى ذاتها ، وهذه فكرة أساسية جداً هى الأخرى خلال هذا الجزء كله ، ويمكن للقارىء أن يرجع إلى النص ليرى تفصيلاتها .

نظرية المثل :

تحتل المثل أو الأشياء فى ذاتها ، كما قلنا ، مكان المركز من هذا الجزء . وهى تأخذ اسم « الجوهر » (٧٨د١) « والوجود » أو « الموجود » (٧٨ د ١ ، ٤) وما هو فى ذاته (د ٥ — ٦) . وقد أشرنا إلى صفاتها (أنظر بصفة عامة: ٧٨د، ٧٩د ، ٨٠ ا — ب ، ٨٢ هـ ، ٨٣ ا ، ب ، هـ ، ٨٤ ا — ب) ، ولكن الجديد هنا هو إضافة صفة الألوهية عليها ، ولا يعنى هذا أن المثل أصبحت فى نظر أفلاطون آلهة ، بل هو يعنى أنها ذات طابع إلهى أو أنها تنتمى إلى العالم الإلهى . وقد أشرنا إلى أول ظهور لهذه الصفة للمثل (٨٠ ا) وإلى ارتباطها بصفة الخلود . وسيكون من المفيد أن نعمق النظر فى مكان مفهوم الألوهية فى هذا الجزء وفى « فيدون » بصفة عامة ، ونكتفى بأن نشير هنا إلى احتمال أن يكون ظهوره على علاقة بمفهوم العالمين (وسنتحدث عن ذلك بعد قليل) ، وبالكلام عن مصير النفس وبالتالى بالديانة الأفلاطونية .

ومن المفاهيم المسيطرة على هذا الجزء أيضاً مفهوم « الخفى » أو غير المنظور ، وهو الذى يتخذه أفلاطون وسيلة ، أو حداً أوسط ، للربط بين النفس والعالم الإلهى . وعلاج أفلاطون لهذا المفهوم جدير بالملاحظة الدقيقة ، لأنه ينجح فى

بعض اللحظات فى اضفاء قدر أعلى من الحقيقة على غــير المنظور بالقياس إلى المنظور ، وفى جعل الأول محل الرغبة أو محل الرهبة (أنظر مثلا ٨١ حـ فى نهايته) . وليس أدل على أهمية هذا المفهوم هنا من أن أفلاطون يقسم على أساسه الموجودات إلى نوعين : المنظور وغير المنظور ، ولن يخطأ المرء إذا قال بصفة أعم : المحسوس ، أو الجسمى ، وغير الجسمى ، لأن النظر هنا ليس إلا ممثلا لبقية الحواس وللجسد عموما (٧٩ حـ) ، وإن يكن ممثلا ذا مكانة عظيمة .

وهذه الفكرة ، فكرة النوعين من الموجودات أو العالمين ، هى الفكرة الثالثة الهامة التى تظهر فى هذا الجزء . فها نحن أمام أول وضع واضح مطول لمذهب سيظل ابتداء من الآن وحتى آخر محاورات أفلاطون مذهبا أفلاطونيا أساسياً ، الا وهو مذهب الثنائية فى الوجود . ورغم وضوح عرض هذا المذهب هنا ، إلا أنه لا يزال يحتفظ بسمات المحاولة الأولى ، وإن تكن محاولة متعمقة ، وذلك إذا قارناه بالعرض الذى سنجده فى محاورة « الجمهورية » مثلا (فى الكتاب الخامس منها وما بعده) . ولكن أهم ما فى هذا العرض هو أنه يرتفع من الكلام عن التقوى فى ذاتها وغير ذلك ، بعبارة أخرى من الكلام عن مثل كل منها مأخوذ بمفرده ، إلى الكلام عن عالم بأكله تكون المثل بعض مكوناته ، وتحاول النفس أن تلحق به وتحيا فيه . وهنا نشير إلى فكرة هامة فى هذا الجزء ألا وهى فكرة حياة النفس مع المثل وفى العالم الإلهى بصفة عامة ، بل وقريبا من إله خير حكيم (٨٠ د) . وهذه الحياة ستكون حياة تأمل خالص تستطيع أن ترتفع بالنفس إلى مرتبة الآلهة (٨٢ب فى نهايته) . وهذا ينقلنا طبيعيا إلى الكلام عن نظرية المعرفة فى هذا الجزء من المحاورة .

المعرفة :

وكما قلنا من قبل فإن المعرفة التى تهتم المحاورة بالحديث عنها إنما هى المعرفة

العقلية ، وإذا تحدثت عن المعرفة الحسية فإن ذلك لا يكون إلا لماما وليس لذاتها وإنما لابراز شيء آخر غيرها . وموضوع المعرفة هنا ليس المثل وحسب كما كان الحال مع برهان التذكر ، وانما هو العالم العقلي الإلهي بصفة أعم . ولا تزال المعرفة هنا هي النشاط الرئيسي للنفس ، بل إن خلاصها ، كما أشرنا ، معلق على نشاطها العلمي .

ماهي طبيعة هذا النشاط ؟ من أهم النصوص التي تخص هذا الموضوع نص ٧٩ د الذي يحدد تحديداً واعياً ما يقصده أفلاطون بالفكر (phronêsis) . وأول ما يميزه هو أنه « فحص » لأمر ما ، أي لفكرة ، وهو فحص يجب أن تقوم به النفس وحدها وليس بمشاركة الجسم ولا بمشاركة حاسة من الحواس على الأخص ، وتصعد النفس أثناءه إلى تلك الموجودات الخالصة النقية الثابتة الخالدة . ولما كانت من نفس نوع هذه الموجودات فان اتصالها بها ينهي اضطرابها الذي كان مصدره الجسد واتصالها بالأشياء التي تهمه ، فتظل مع هذه الموجودات ثابتة لا تتغير . وكيف لها أن تتبدل أحوالها وهي على اتصال بالأشياء الثابتة ؟ هذه الحال هي التي تسمى عند النفس بالفكر ومعها تصير النفس في رفقة هذه الأشياء في ذاتها . وهي نفس الحال التي يستخدم لتحديدها نص ٨٤ ب ١ كلمة « التأمل » (وأصلها اليوناني يشير إلى الإدراك بالبصر) ، فما من شك أننا أمام معرفة حدسية ، أي بالإدراك المباشر للموجودات العقلية بالوسيلة المناسبة لهذا الإدراك التي تمتلكها النفس ألا وهي العقل . وعلى هذا الضوء يجب أن نفهم النص ٨١ ا ٩ الذي يقول إن النفس بعد تخلصها من الجسد « ستقيم إلى الابد مع الآلهة » (أنظر أيضاً ٨٣ ه ٣) .

ويشير هذا الجزء هو الآخر إلى أن المعرفة الخالصة لن تكون للنفس إلا بعد

الموت عندما تتحرر من الخطأ والخوف والشهوة وجنون الجسد بصفة عامة، وعند ذلك تصير سعيدة . أما طالما كانت على علاقة بالجسد فإنه لابد لها من أن تتبع نظاما خاصا يقربها من معرفة الحقيقة : فعليها أن تهدىء من عواطفها وانفعالاتها ، وأن تتبع ما يمليه عليهـــا البرهان العقلى ، وأن تبتعد عن موضوعات الظن وأن تلتفت إلى ما هو حقيقى إلهى وتتأمله وتتغذى عليه، هكذا يجب أن تعيش طوال الحياة ، أما بعد الموت فإنها ستضمن لنفسها على هذا النحو أن تذهب إلى صحبة ما هو من نوعها ومن طبيعتها (١٨٤ ــ ب) . وواضح من هذا أن مبدأ التشابه يلعب دوراً وجوديا ومعرفيا أساسيا فى كل هذا الجزء ، وليس أدل على ذلك من سبب رفض أفلاطون للحواس أن تكون وسيلة المعرفة الحقيقية : فليست هناك « قرابة » بين الجسد والحواس وبين موضوعات المعرفة الحقيقية ، وإنما هى النفس القريبة لتلك الموضوعات ، ومن هنا فهى القادرة وحدها على الوصول اليها (٧٩ ا) . ومن النصوص الأساسية فى هذا الجزء نص ٨٣ ا ــ ب الذى يجعل من نبذ الحواس شرطاً لازماً للوصول إلى تلك المعرفة، ويكرر أن الحس لايدرك إلا ما كان من نوعه ، أى متغيراً جسمياً ، أما ما « تراه » النفس بذاتها (راجع ما قلناه عن المعرفة الحدسية) فانه معقول وغير منظور .

ومعرفة النفس تأخذ أحيانا إسما غير إسم الفكر ، هو إسم « الفلسفة » ذاته . ويدل على ذلك مثلا ٨٢ ب الذى يقابل العادة والتمرين بالفلسفة والعقل ، ويقول لنا ٨٠ هـ بصريح العبارة إن انطواء النفس على ذاتها وبعدها عن الجسد إنما هو التفلسف على الحقيقة ، ونحن نعرف مما سبق أن بقاء النفس مع ذاتها هو جوهر الفكر والمعرفة ، ومن هنا كان التفلسف تدربا على الموت أى على انفصال النفس عن الجسد (٨٠ هـ ، ٨٢ ب ، د ــ هـ) . وأحيانا ما يستخدم أفلاطون لفظ

« الفلسفة » ليدل به على أداة النفس فى إدراك المثل العقلية (٨١ ب ٧) ، ويقول (٨٢ ب) إن من لم يكن فيلسوفا طاهراً فلن يصل إلى صحبة الآلهة . فالطهارة تدل هنا على الشرط الأخلاقى ، أما الفلسفة فتدل على الشرط العلمى . وأحيانا ما يترك كلمة « فيلوسوفس » ليستخدم كلمة philomathos ، وكلاهما تدلان على حب المعرفة والساعى وراءها (أنظر ٨٢ ب ، د ، ٨٣ هـ) . ولكن الفلسفة تأخذ دوراً جديداً مختلفا فى نصوص أخرى (٨٢ د ، هـ ، ٨٣ ا) ، وهو دور القائد العقلى أو الموجه الذى يأخذ بيد النفس ويهديها إلى سواء الطريق .

وقبل أن نترك موضوع المعرفة هنا نشير إلى مسألة طبيعة العقبات التى تقف حائلا أمام النفس دون المعرفة . وبالطبع فانه يمكن تلخيصها فى كلمة واحدة : الجسد ، ولكن إشارات أفلاطون تسمح بفهم هـــذه المسألة على نحو أدق . (١) فهناك أولا استخدام الحواس الذى يجذب النفس نحو ما يتغير ويبعدها بالتالى عن الأشياء الثابتة الإلهية (٧٩ حـ) . (٢) وهناك شهوات الجسد التى تشغلها عن الاهتمام بذاتها وبمعرفة الحقيقة (٨١ ا ،ب ، ٨٢ حـ ، ٨٣ حـ). (٣) وهناك خوفها من الأشياء غير المنظورة، وهو خوف يتولد عن تعلقها بالجسد وبالموضوعات التى على شاكلته مما يجعلها تعتقد أنها وحدها الحقيقية(٨١ ب - حـ) .(٤) كذلك فإن ارتباطها بالجسد لا يجعل رؤيتها للحقائق واضحة (٨٢ د — هـ) . (٥) ويفصل نص ٨٣ حـ مسألة الاعتقاد فى حقيقة المحسوس ، ويقدم تفسيراً نفسيا طريفا قائما على قدرة الإيهام الناتجة عن الإنفعال أو العاطفة الشديدين .

الأخلاق :

الصفحات التى تهم موضوع الأخلاق فى هذا الجزء تمتد من ٨٠ هـ إلى ٨٤ ب .

فبعد إكمال برهان البساطة والثبات (٨٠ ب) وتهدئة مخاوف كيبيس (٨٠ د — ه وهو رد على ٧٧ د — ه) يبدأ سقراط فى عرض ما سيحدث للنفس الطيبة والشريرة بحسب سلوكها فى هذه الحياة وعلى الأخص من زاوية اتباع الفلسفة والتطهير أو الزيغ عن طريقهما . والإشارات الأخلاقية هنا تعد امتداداً لتلك التى لاقيناها فى قسم ٦٤ — ٦٩، وهى تقدم جديداً حين تزيد من تفصيلات الأفكار الأساسية لذلك القسم المذكور. وهكذا نجد أن ٨٠د — ه ما هو إلا تكرار لما سبق وعرفناه عن التطهير والتدرب على هجر الجسد والالتفات إلى النفس ، ولكنا مع هذا التكرار نجد جديداً: ذلك أن أفلاطون يسمى هذا كله باسم الفلسفة، وهكذا فان الفلسفة ليست نشاطا عقليا وحسب ، ولكنها نشاط أخلاقى كذلك .

ويحدد أفلاطون نتائج التطهير على النفس ، فمه تتحرر من ألوان الجنون والخشية والشهوات المتوحشة وكل الشرور التى تشكو منها البشرية من جراء الاتصال بالجسد وتصبح سعيدة(٨١ ا). ومن نتائجه أيضا أنها تصبح أقرب إلى الشبه بالعالم الإلهى ، وهكذا نجد هنا كذلك نظرية الشبيه .

ومن جهة أخرى فان جزءنا الحالى يحفل بتفيصلات حول طبيعة خطر الجسد على النفس وتأثيره عليها . وأول هذه الأخطار أن اتصالها المستمر به وحبها له وعما يتعلق به وما شابهه سيؤدى بها فى النهاية إلى الاعتقاد بأنه ليس هناك من شىء حقيقى إلا وكان ملموسا ومحسوسا ، و بالتالى فانها ستتعود على الخوف من غير المحسوس ، أى مما هو مدرك ليس بالحس بل بالعقل وتستطيع أن تصل إليه الفلسفة وحدها (٨ ب) . الخطر الثانى هو أن اتصالها به سيثقلها بعناصر بدنية ستظل ملتصقة بها حتى بعد الموت وسيؤدى هذا من جهة إلى خوفها، حتى بعد تركها الجسد، من غير المنظور، ومن جهة أخرى إلى رغبتها فى العودة إلى العالم الحسى الذى كانت تحب ، وهو ما يفسر، فى رأى أفلاطون الذى يبدو هنا قابلا لأساطير غير عقلية

ومغلفا لها بغلاف عقلى، الأشباح التى تهيم حول القبور وغيرها، فهذه نفوس لا تزال ملوثة بأدران البدن ولا تزال عناصر جسمية ملتصقة بها فيمكن هكذا رؤيتها بالحس (٨١ ح — د) . الخطر الثالث هو أن النفس الوثيقة الارتباط بالجسد، أى الموثقة اليه، إذا حاولت أن تعود إلى ذاتها وأن تقوم بنشاطها الخاص بها، وهو كما نعلم نشاط المعرفة، ان تستطيع أن تصل إلى الحقائق العقلية مباشرة، بل « ستتشوفها » من خلال الجسد الذى ستكون حواسه واهتماماته لها كقضبان السجن للسجين (٨٢ هـ) . وهنا نصل إلى هذه الفكرة الأساسية فى تحديد علاقة النفس بالجسد وهى فكرة السجن (٨٣ ح، وهى لاشك من أصل فيثاغورى وأورفى) . وأخطر ما فى الأمر هو أن السجين، أى النفس، هو الذى يصير سجان نفسه والحافظ على قيوده. وهذا هو عمل الشهوة التى تزيد أكثر وأكثر من ارتباط النفس بالجسد، لأن الشهوة تؤدى إلى الشهوة، وهكذا فلن تفلت النفس أبداً من هذه الدورة طالما كانت متعلقة بالجسد (٨٢ هـ) .

هل هذا يعنى ألا أمل هناك؟ هنا يظهر دور الفلسفة وهو تصعيد ونقل على مستوى العقل لعملية جذب وهداية الأتباع الجدد المتبعة فى الجمعيات الدينية السرية . يقول أفلاطون إن الفلسفة تأخذ النفس التى تكون على هذه الحالة وتشد من أزرها وتحاول فك أسرها وذلك بأن تبين لها فساد أدوات الحس كأدوات للوصول إلى الحقيقة (٨٣ ا)، وتحاول إبعادها عن الملذات والمخاوف وكل أنواع الانفعالات بقدر الإمكان .

ويعود أفلاطون إلى موضوع الخطر الأول الناتج عن اتصال النفس بالجسد ألا وهو اعتقادها أن المحسوس هو وحده الحقيقى ، وذلك فى ٨٣ ا — ب حين يقول إن دور الفلسفة هو إقناعها بعكس هذا، أى بأنه لا حقيقة فيما يتغير وإنما الحقيقى هو الثابت المعقول . وهو يفصل فى موضوع ذلك الخطر ٨٣ ح حين

يلاحظ ملاحظة نفسية دقيقة ، وهى أن النفس حينما تكون فى انفعال شديد مجبرة على الاعتقاد بأن الشىء الذى هو موضوع انفعالها حقيقى جداً وواضح جداً على حين أن الحقيقة غير ذلك ، وهو ما يسميه أفلاطون بالشر الأعظم الذى يصيب النفس (باعتبارها ذاتا عارفة فى المحل الأول) (أنظر كذلك ٨٣ د ، حيث يعتبر أفلاطون كل لذة وكأنها مسمار يربط النفس إلى الجسد أكثر وأكثر).

كذلك فان أفلاطون يعود إلى الفرق بين أخلاق الفيلسوف وأخلاق العامة، فما هى الدواعى التى تجعل الفيلسوف يبتعد عن شهوات البدن ، أما العامى فهو إن فعل ذلك فانما بعد حساب للخسارة والربح ، فهو عادة ما يفعل ذلك خوفا من الفقر ومن خراب الديار ، وهكذا فإن الذى وراء ذلك هو حبه للمال أى لشىء يتعلق بالجسد (٨٢ حـ) .

ولكن الجديد الحقيقى الذى يأتى به قسمنا الحالى فى مجال الأخلاق هو تحديده وتعميقه لمعنى الجزاء . فجزاء النفس يمكن أن يسمى جزاءاً « ذاتيا » ، ذلك أنها تبقى هى هى على كل الحالات ، إنما الفرق بين النفوس الشريرة والنفوس الطيبة هو أن الأولى تنزل درجات عما كانت ، أما الأخرى فترتفع . فالذى يعرضه أفلاطون فى ٨١ هـ وما بعدها هو طبقات الأنفس بحسب سلوكها، فمن سلك طريق البطنة والإفراط دخل فى جنس الحمير وما شابه من حيوان ، ومن اختار طريق الظلم والطغيان دخل فى أجناس الذئاب والصقور والحدأة. أما النفوس التى سلكت طريق الفضيلة فانها ستكون هى أيضا طبقات، فمن كان منها فاضلا ولكن بلا تفلسف ولا إعمال للعقل دخل فى جنس وديع كالنمل والنحل أو عاد إلى جنس الإنسان نفوسا معتدلة متزنة ، أما الفلاسفة فإنهم وحدهم سيعودون إلى جنس الآلهة أو على الأقل من سيعيشون مع الآلهة كما تقول الأسرار الأورفية .

ويمكن أن نقول ختاما إن فكرة هامة تخرج من كل ذلك : وهى أن الخلود

من عمل النفس (أنظر ٨٢ د ، ٨٣ ب)، وذلك بسلوك طريق المعرفة، والمعرفة تطهير لأنها تحول انتباه النفس عن المحسوس إلى المعقول . ومن هذا يظهر معنى أن الأخلاق الأفلاطونية هنا أخلاق عقلية (أنظر مثلا ٨٤ ا — ب) .

ح

٧٧ ب — ٨٤ ب

[٧٧ ب] ولكنه استطرد : أما إن كانت النفس ستوجد بعد الموت ، فهذا هو ، فيما يبدو لى أنا نفسى يا سقراط ، ما لم يبرهن عليه . بل إنه يبقى كذلك ما تحدث عنه كيبيس منذ قليل ، ألا وهو رأى الكثرة من أنه قد يحدث فى نفس لحظة موت الإنسان أن تصير نفسه هباء وأن يكون فى هذا حدا(١٤٣)لوجودها نفسه ، لأنه ماذا يعوق أن تظهر إلى الوجود وأن تتركب إعتماداً على مصدر آخر ثم أن تكون موجودة قبل حصولها فى جسد بشرى وأنها بعد وصولها اليه ثم إبعادها عنه تصل عند ذلك الى نهايتها ويصيبها الفساد ؟

[ح] فقال كيبيس : أحسنت القول يا سيمياس . فيبدو فعلا أنه لم يبرهن إلا على ما يقرب من نصف ما كان يجب البرهنة عليه ، ألا وهو أن نفوسنا كانت موجودة قبل ميلادنا ، ولكن تبقى البرهنة على أنها بعد الموت لن تكون أقل وجوداً مما كانت عليه قبل الميلاد ، وذلك من أجل أن يكون البرهان تاما .

فرد سقراط : بل إن هذا مبرهن عليه من الآن ، يا سيمياس وأنت يا كيبيس،

---

(١٤٣) الحد بمعنى النهاية ، والكلمة اليونانية المستخدمة (telos) تعنى الغاية أيضا .

إذا شئتما ضم هذا البرهان الأخير إلى ذلك الذى كنا اتفقنا عليه من قبل ، من أن كل ما هو حى ينشأ عما هو ميت . فإذا كانت [د] النفس موجودة قبلنا ، وإذا كان من الضرورى ألا تأتى الى الحياة وتولد من أى شىء آخر الا اذا ولدت مما هو ميت ومن حالة الموت ، فكيف لن يكون ضروريا أن تكون موجودة بعد الموت ، حيث سيكون من الواجب عليها بعد ذلك أن تولد من جديد ؟ وهكذا اذن فإن ما كنتما تتحدثان عنه مبرهن عليه من الآن . ولكن يبدو لى رغم هذا أنه سيسركما أنت وسيمياس اذا ما نحن فحصنا تلك البرهنة فحصاً عميقا أكثر مما سبق (١٤٤) . ويبدو أنكما تخشيان كالأطفال ألا يحدث حقيقة أن تفرق الريح النفس هباء عند خروجها من الجسد [ه] وأن تبددها ، خاصة اذا حدث ولم يكن الجو خالياً من الرياح فى لحظة الموت بل كان الوقت وقت زوابع .

فضحك كيبيس وقال : فافترض يا سقراط أن الخوف أصابنا وحاول إقناعنا ، أو إفترض بالأحرى ليس أن الخوف انتابنا بل كأن فينا طفلا تخيفه مثل هذه الأشياء ، فحاول اذن أن تقلعه عن خشية الموت كما لو لم يكن الا كخيال المآته .

ورد سقراط : إنما ما يجب له هو التعزيم عليه كل يوم وذلك حتى يذهب عنه الخوف(١٤٥).

[٧٨] فقال : ولكن أنى العثور على مثل هذا المعزم الصالح يا سقراط بعدما تكون أنت، هكذا أضاف كيبيس ، قد تركتنا ؟

---

(١٤٤) قارن ٧٠ ب .

(١٤٥) لا شك أن هذه الجملة مقصود بها المزاح ، ولكنه مزاح جاد يدل على صعوبة الموضوع والحاجة إلى إرساء الأمر على أساس متين أيا ما كان.

فرد سقراط : بلاد اليونان واسعة يا كيبيس ، وهناك فيها فى ناحية أو أخرى رجال طيبون ، وكثيرة كذلك أجناس الشعوب الأجنبية(١٤٦) التى يجب التنقيب فيها كلها بحثاً عن ذلك العزم ، بدون البخل بمال أو بجهد ، فليس هناك وجه أنسب لصرف المال من هذا . ولكن يجب البحث عنه كذلك فيما بينكم وبين أنفسكم ، حيث أنه ربما لن يكون سهلا أن تجدوا من هو أفضل منكم للقيام بهذا (١٤٧).

فقال كيبيس : هذا هو ما سنفعل من غير شك ، ولكن [ب] فلنرجع الى حيث توقفنا ، ان كان ذلك يروق لك .

— بل انه لمما يروق لى . وكيف لا يكون الأمر كذلك ؟

فقال : أحسنت قولا .

وعاد سقراط الى الحديث : ينبغى أن نسائل أنفسنا هذا السؤال : أى نوع من الموجودات من خصائصه أن يعانى من هذة الحالة (١٤٨): التبدد ، وما هو النوع (١٤٩) الذى نخشى أن تحدث له هذه الحالة ، والنوع الذى لا نخشى عليه

---

(١٤٦) ومصر على رأسها بلا أدنى شك ، فهى موطن العلوم والأسرار بلا منازع ، وقد شعر أفلاطون بالحاجة إلى الرحلة إليها وبقى بها على الأغلب مدة ليست بالقصيرة .

(١٤٧) فى هذا مديح للغربيين وللجماعة الفيثاغورية إن كان صحيحا أنهما ينتميان إليها وحض على استمرار البحث .

(١٤٨) pathos ، أو « الإنفعال » بمعناه الحرفى .

(١٤٩) لاحظ فكرة « النوع » هنا وفى ٧٩ ا ، وقارن « الجمهورية » ، ٥٠٩ د .

منها ؟ وبعد هذا ألن يكون علينا أن نفحص من جديد إلى أيهما تنتمى النفس حتى يكون لنا بناء على هذا أن نطمئن أو نخاف على أنفسنا ؟

فقال : حق ما تقول .

[ح] — أو ليس من خواص المركب ، ما هو بطبيعته مركب ، أن يصيبه هذا : أن يتحلل على نفس النحو الذى تركب عليه ، وإذا حدث وكان هناك ، من جهة أخرى ، شىء غير مركب ، ألن يكون من خصائصه وحده ، أكثر من أى شىء آخر ، ألا يكون موضوعا لهذه الحالة ؟

فقال كيبيس : يبدو لى أن الأمر كذلك .

— وإذن فإن تلك الأشياء التى تبقى دائما هى هى فى ذاتها ودائما على نفس الحال ، تكون بحسب أكبر احتمال أشياء غير مركبة ، ومن جهة أخرى فإن الأشياء التى تكون أحيانا على نحو وأحياناً أخرى على نحو آخر ولا تبقى دائما هى هى ، فإنها ستكون مركبة ؟

— أعتقد فيما يخصنى أن الأمر كذلك .

واستطرد سقراط : فلنرجع الآن إلى تلك الأشياء موضوع [د] حديثنا السابق . تلك الماهية ذاتها التى تدلل على وجودها فى أسئلتنا وفى إجاباتنا ، هل هى دائما على نفس الحال وفى ذاتها ، أم أنها أحيانا على نحو وأحيانا على نحو آخر ؟ المساواة فى ذاتها ، الجمال فى ذاته ، كل ما يوجد فى ذاته ، وباختصار الموجود حقيقة ، هل يقبل التحول أياما كان على أى نحو ؟ أم أن كل واحد من هذه الموجودات فى ذاتها ، فى وجودها ذى الطبيعة الواحدة وقائمة بذاتها فى ذاتها ، يبقى دائما على نفس الحال وفى ذاته ولا يقبل مطلقا وعلى أى نحو أن يصير شيئاً مختلفا مهما كان (١٥٠)؟

---

(١٥٠) الهدف من كل هذا هو نفى التغير للمثل وإثبات ثباتها .

فأجاب : بل هو يبقى بالضرورة على نفس الحال وفى ذاته ياسقراط .

ـــ وماذا عن الأشياء الجميلة المتعددة ، مثل البشر أو الخيل [ه] أو الملابس وكل ما شابه من غير ذلك ، وهى التى تكون متساوية أو جميلة وتحمل نفس الأسماء (١٥١) التى لكل تلك [الماهيات الحقيقية] ، هل تبقى كما هى فى ذاتها ، أم على العكس تماماً من هذه الماهيات ، فإنه يمكن القول إنها ليست لا هى هى بالقياس إلى ذاتها ولا بالقياس إلى غيرها(١٥٢) ؟

فقال كيبيس : الأمر من جـــديد على ما تقول : هى ليست أبداً على نفس النحو .

[٧٩] ـــ ولكن هـذه الأشياء من الممكن لمسها ومن الممكن رؤيتها ومن الممكن إدراكها بحاسة أخرى من الحواس ، أما الأشياء التى تبقى فى ذاتها على نفس الحال ، من جهة أخرى ، فإنه ليس من وسيلة للوصول إليها إلا باستخدام العقل ، حيث أنها خافية ولا يمكن أن يدركها النظر ؟

وقال سقراط :فهل تقول إذن،إن شئت ،بأن هناك نوعين من الموجودات: النوع المرئى من جهة والنوع غير المرئى من جهة أخرى ؟

فرد : فلنقل بهذا.

---

(١٥١) من أهم أوجه الإرتباطات بين المثال والشىء المحسوس الذى يقع تحته أن الثانى يتسمى باسم الأول . ويمكن القول إن أحد المداخل الرئيسية إلى نظرية المثل هو المدخل اللغوى . ولكننا لم نشر فى مقدماتنا إلى هذا الجانب لأنه جدير بدراسة منفصلة تشمل كل محاورات أفلاطون .

(١٥٢) الشىء الحسى يصير أكبر أو أصغر (مثلا) بالقياس إلى نفسه وكذلك بالقياس إلى أشياء أخرى .

— وأن النوع غير المرئى هو دائما على نفس الحال وفى ذاته ، أما المرئى فليس أبداً هو هو (١٥٣) ؟

فرد : ولنقل بهذا أيضا .

[ب] واستطرد سقراط : والآن أجبنى : ألا يوجد فينا نحن أنفسنا شىء هو الجسد من جهة ، والنفس من جهة أخرى ؟

فقال : هو كذلك .

— وبأى النوعين تقول إن الجسم أكثر شبها وأكثر قرابة (١٥٤) ؟

فأجاب : واضح كل الوضوح أنه أشبه بالنوع المرئى وأقرب جنسا إليه .

— والنفس ؟ هل هى مرئية أم خافية ؟

فقال : على الأقل فإن البشر لا يرونها ياسقراط .

— ولكن ألسنا نقصد بخصوص ماهو مرئى وماليس بمرئى ما هو كذلك بالقياس إلى الطبيعة الإنسانية ؟أم أنك تعتقد أن ذلك بالقياس إلى طبيعة أخرى؟

— بالقياس إلى الطبيعة الانسانية .

— فماذا تقول إذن عن النفس ؟ أنها مرئية أم غير مرئية ؟

— هى غير مرئية .

— هى خافية إذن .

— نعم .

— وهكذا تكون النفس أكثر شبها من الجسم بالنوع غير المرئى ، ويكون الجسم أكثر شبها بالنوع المرئى .

[ح] — هذا ضرورى كل الضرورة ياسقراط .

---

(١٥٣) أى لا يحتفظ بذاته أو هويته .

(١٥٤) الشبه من حيث الخصائص ، والقرابة من حيث الإنتماء إلى نفس الجنس .

— وألم نكن نقول منذ قليل (١٠٥) أن النفس حينما تستخدم الجسد فى فحص شىء ما ، سواء عن طريق النظر أو عن طريق السمع أو أية حاسة أخرى (لأن فحص شىء ما عن طريق احدى الحواس ما هو إلا فحصه عن طريق الجسد) ، فإن الجسد يجذبها نحو ماليس أبدا على نفس الحال ولا فى ذاته ، وأنها تضل وتضطرب ويصيبها دوار كأنها سكرى ، وذلك بسبب أنها اتصلت بأشياء على تلك الحالة ؟

— تماما .

[د] — أما عندما تقوم بالفحص هى ذاتها مع نفسها ، فإنها تجرى إلى هناك حيث ما هو طاهر نقى وما هو موجود وجوداً حقيقيا على الدوام وهو هو على نفس الحال ، ولما كانت من نفس هذا الوجود فإنها تبقى إلى جانبه على الدوام طالما كانت وحدها مع ذاتها وكان ذلك فى إمكانها ، وعند هذا فإنها تتوقف عن أن تضل وتظل مع تلك الحقائق التى على نفس الحال دائما وهى هى وذلك بسبب اتصالها بتلك الأشياء (١٠٦) .أليست هذه الحالة للنفس هى ما يطلق عليه اسم « الفكر » ؟

فردكيبس : إن ما تقول لجيل كل الجمال وحق كذلك ياسقراط .

— إذن فبأى النوعين يبدو لك ، إعتماداً على ما قلناه سابقاً [ه] وما نقوله الآن ، أن النفس أكثر شبها وإلى أيها هى أقرب جنسا ؟

فردكيبس : ما أحسب كل الناس ياسقراط ، حتى لو كانوا من غلاظ

---

(١٠٥) ٦٥ ا وما بعدها .

(١٠٦) موضوع المعرفة يؤثر على طبيعة المعرفة ، فمعرفة الحسيات تجعل النفس غير مستقرة أى على شك ، وعلى العكس من ذلك معرفة العقلات .

المعقول، إلا ويتفقون بعد اتباع هذا الطريق فى البحث (١٠٧) أن النفس عموماً ومن كل الجوانب أشبه بما هو على نفس الحال دائماً أكثر (١٠٨) من شبهها مع ما ليس كذلك .

— والجسد ؟

— أكثر شبها بالآخر .

— وانظر الآن إلى الأمر على النحو الذى يلى . حينما تكون النفس [٨٠] والجسد فى صحبة كل منهما الآخر ، فإن الطبيعة تأمر بأن يكون أحدهما كالعبد يؤمر ، وأن يكون الآخر كالسيد يأمر . وعلى هذا الضوء ، أيهما يبدو لك شبيها بما هو إلهى وأيها بما هو فان ؟ أولست تعتقد أن ما هو إلهى قد اعد طبيعيا ليكون سيدا ولكى يحكم ،أما ما هو فان فلكى يؤمر ولكى يكون كالعبد؟ (١٠٩)

— هذا هو ما اعتقد .

— فأيهما تشبه النفس؟

— إنه من الواضح ياسقراط أن النفس تشبه الإلهى ، أما الجسم فيشبه الفانى .

واستطرد سقراط : فافحص إذن يا كيبيس إذا كان لا ينتج من كل ذلك [ب] الذى قلناه أن النفس تشبه أقرب الشبه الإلهى والخالد والمعقول وذى الطبيعة الواحدة (١٦٠) الذى لا يتحلل والذى هو هو ذاته دائماً على نفس الحال ، أما

---

(١٥٧) methodos ، والمقصود البرهنة السابقة .

(١٥٨) أنظر كذلك ٨٠ ب .

(١٥٩) لاحظ فى هذه الفقرة إلتقاء الأخلاق بالمعرفة والوجود ، والسياسة بالدين والفلسفة .

(١٦٠) أى البسيط .

الجسد ، من ناحية أخرى ، فإنه يشبه أقرب الشبه ما هو إنسانى وفان ومتعدد الطبيعة وغير معقول والذى لا يبقى أبداً هوهو على نفس الحال . هل لدينا ما تقوله ضد هذا ، يا كيبيس الصديق ، وأوليس الأمر هكذا ؟

— بل هو كذلك .

— كيف إذن ؟ إن كانت الأمور هكذا ، أفليس من الطبيعى أن يتحلل الجسد بسرعة ، أما النفس فانها لا تتحلل بالكلية ، أو أنها أقرب ما تكون إلى ذلك ؟

[ح] — وكيف ينكر هذا ؟

فقال سقراط : فتصور إذن أنه بعد أن يموت الإنسان ، فان الجزء المرئى منه ، الجسد ، الذى يرقد فى مكان مرئى ، والذى نسميه بالجثة ، والذى من الطبيعى له أن يتحلل وأن يتفتت وأن يتبخر ، لا يأتى عليه على الفور شىء من هذا ، بل يبقى على ماهو عليه مدة طويلة ، إلى حد ما ، من الزمن ، وإذا كان المرء يموت وجسده فى حالة نضرة وكان ذلك فى فصل مناسب من السنة ، فإن تلك المدة تكون أطول . لأن الجسم حينما يكون قد جرد من اللحم وحنط كما تحنط الأجسام فى مصر ، فإنه يظل كما هو أو يكاد لمدة عظيمة من الزمن.
[د] ومن جهة أخرى فإن بعض أجزاء الجسم ، حتى حينما يكون قد تعفن ، مثل العظم والأعصاب وكل ماشابه ذلك ، تظل خالدةرغم هذا أو كأنها كذلك. أليس كذلك ؟

— نعم .

— وهكذا فهذه النفس ، وهى الغير مرئية ، التى تذهب إلى ذلك العالم الآخر المشابه لها ، النبيل الطاهر النقى غير المرئى ، إلى العالم الذى لا تبلغه الأنظار حقيقة ، إلى جوار إله طيب وحكيم ، إلى حيث ستذهب نفسى أنا أيضاً

بعد قليل ، إن شاء الإله ، هـذه النفس التي لنا إذن والتي هي هـكذا وعلى هـذه الطبيعة ، هل هي التي ستبعثر في الهواء وتفنى فور مغادرتها الجسد كما تقول الغالبية من الناس ؟ ما أبعد هذا ، يا صديقي كيبيس وأنت يا سيمياس . [ه] وإنما الأحرى من ذلك أن يكون الأمر على ما يلي (١٦١) . اذا غادرت النفس الجسم طاهرة لا تجر وراءها شيئا ينتمي اليه ، وذلك بعد أن لم يكن لها خلال الحياة أية مشاركة معه برغبتها ، بل أنها كانت تفر منه وتلتف هي ذاتها حول نفسها ، لأنها تمرست على ذلك دائما ، والنفس التي تكون كذلك لا تفعل شيئا آخر الا التفلسف بالمعنى الحق لهذه الكلمة ، وتكون [٨١] قد تمرست حقيقة على الموت في يسر وسهولة . أم أنك لا تعتقد أن هذا هو ما يمكن أن يكون التدرب على الموت ؟

— بل هو كذلك تماماً .

— فاذا كان هذا هو حال النفس ، أفلن تذهب الى المشابة لها ، غير المرئي ، الإلهي الخالد والحكيم ، وتصبح عند وصولها وقد ابتعدت عنها الضلالة والجنون وألوان الخوف وألوان الحب الهمجية وغير ذلك من ألوان الشرور التي تصيب الإنسان ، بحيث أنها ، كما يقال عمن قبلوا في « الأسرار » ، تبقى حقيقة ما بقي من الزمن بجوار الآلهة ؟ هل سنقول بهذا يا كيبيس أم سنقول شيئا آخر ؟

قرد كيبيس : بل هذا هو ما سنقول وحق زيوس .

[ب] — أما اذا كانت النفس ، فيما أظن ، ملوثة ولم تتطهر وهي تغادر الجسد ، بسبب أنها كانت مصاحبة للجسد طوال الوقت ، معتنية به وعاشقة إياه ، وتركته يسحرها بشهواته وملذاته ، الى حد أن تعتقد أنه ليس هناك من شيء حقيقي الا ما أتخذ شكلا جسديا ، أي ما أمكن لمسه ورؤيته ، شربه أو أكله

---

(١٦١) قسم جديد في عرض سقراط يتناول فكرة الطهر على الخصوص .

أو الاستفادة منه فى أمور الحب ، وأما إذا اعتادت على كراهية ما ليس بواضح أمام الأعين وغير مرئى لها ، ولكنه معقول ويمكن بالفلسفة (١٦٢) إدراكه ، واعتادت على الاضطراب أمامه وعلى الهرب منه ، فهل تعتقد أن نفساً [ح] هذه حالها ستكون خالصة قائمة بذاتها وهى تغادر الجسد ؟

فرد : كلا على الإطلاق .

ــ أما أنا فأعتقد أنها ستكون محملة بما هو ذى طبيعة جسدية الذى جعله يدخل فى طبيعتها صحبتها للجسد وعيشها معه خلال حياتها المشتركة من غير انفصال وخلال عنايتها الطويلة به .

ــ هو كذلك .

ــ ولكن يجب الإعتقاد ، أيها الصديق ، أن هذا (١٦٣) سيكون ذا وزن ثقيلا أرضيا ومرئيا . ومثل هذه النفس ومعها هذا تثقل وتنجذب إلى الخلف نحو العالم المرئى تحت خوف العالم غير المرئى وخوف هاديس ، كما يقال ، [د] وهى تلف وتدور حول المقابر والمدافن ، التى روى بالفعل حولها بعض خيالات النفوس التى اتخذت شكل الأشباح ، وهى الصور التى تقدمها مثل تلك النفوس التى غادرت الجسد غير طاهرة بل كانت على علاقة اشتراك مع [الجسد] المرئى ، وهذا هو السبب فى أنها تدرك بالنظر .

ــ هذا محتمل ياسقراط .

ــ محتمل بالطبع ياكيبيس . أما غير المحتمل فهو أن تكون هكذا (١٦٤) نفوس البشر الأخيار ، بل هى نفوس الأشرار التى سيجبرها حكم الضرورة

---

(١٦٢) الفلسفة هنا هى عملية التفلسف ذاتها ، أى التأمل العقلى والبرهنة .

(١٦٣) أى ما هو ذى طبيعة جسمية .

(١٦٤) أى على النحو الموصوف فى الفقرة السابقة .

على أن تهيم على وجهها حول تلك الأماكن عقوبة لها على طريقة حياتها السابقة التى كانت طريقة سيئة، وستظل كذلك ضالة على وجهها حتى تقيد من جديد فى أحد الأجساد وذلك تحت إغراء [هـ] رفيقها الذى يخفرها ، ألا وهو العنصر ذو الطبيعة الجسدية . وكما هو منتظر ، فإنها ستقيد فى طبائع (١٦٥) مشابهة لتلك التى حدث بالفعل أنها تعودت عليها(١٦٦) أثناء الحياة .

— ولكن ماهى هذه الطبائع التى تتحدث عنها ياسقراط ؟

— هذه أمثلة : فهؤلاء الذين تعودوا على البطنة وعلى الإفراط وتعدى الحدود وعلى معاقرة الخمر ولم ينهوا أنفسهم عنها ، هؤلاء سيدخلون فيما هو محتمل فى جنس الحمير [٨٢] وغير ذلك من الحيوانات الوحشية . أولا تعتقد ذلك ؟

— بل إن ذلك محتمل كل الاحتمال .

— وهؤلاء الذين فضلوا فوق كل شىء ارتكاب الظلم وأن يكونوا طغاة وناهبين سيدخلون فى أجناس الذئاب والصقور والحدأة . وإلا فأين خلاف هذا يمكن أن تذهب مثل تلك النفوس ؟

فقال كيبيس : بلا شك ستدخل فى مثل هذه الأجناس .

واستطرد سقراط : وكذلك فإنه من الواضح أين تذهب كل من النفوس الأخرى بحسب ما شابه نهجها فى الحياة ؟

فرد : هذا واضح بالتأكيد ، من ينكر هذا ؟

---

(١٦٥) هذه ترجمة لما مفرده ethos ،ولعل الافضل كان ترجمتها « بخلق » وجمعها أخلاق لولا عدم وضوح هذا المعنى مباشرة . وفى المعجم الوسيط أن «الخلق » «حال للنفس راسخة تصدر عنها الافعال من غير حاجة إلى فكر وروية » فهو عاده قوية ونتيجة لتعود طويل .

(١٦٦) أو سارت أو تدربت عليها .

وقال سقراط : وهكذا فإن أسعدها ، وهى التى تذهب إلى أفضل مكان ، هى تلك التى زاولت الفضيلة المدنية والاجتماعية ، [ب] وهى الفضيلة التى تسمى بالإعتدال والعدل ، والتى تأتى بالعادة والتدرب بدون الفلسفة والعقل ؟

— ولكن كيف ستكون هذه أسعدها ؟

— لأنه من المحتمل أن تعود إلى جنس ذى طبيعة اجتماعية وديع مستأنس، مثل جنس النحل والزنابير والنمل أو أن تعود من جديد إلى جنس الإنسان ، فيخرج منها رجال متزنون معتدلون .

— هذا محتمل .

— أما العودة إلى جنس الآلهة فلن يكون إلا للنفوس التى اشتغلت بالفلسفة وغادرت الجسد طاهرة [حـ] كل الطهر ، فليس من المسموح بالوصول إلى هذا إلا لمحب المعرفة . لهذا كله ، يا عزيزى سيمياس وكيبيس ، يبتعد الفلاسفة الحقيقيون بأنفسهم عن كل شهوات الجسد ويقاومونها ولا يسلمون أنفسهم لها ، ليس لأنهم يخشون خراب بيوتهم أو الفقر كما هو حال غالبية البشر من محبى الثروات ، وليس كذلك لأنهم يرهبون فقد مراكز التشريف وفقد الإعتبار الناتج عن البؤس ، كما هو حال محبى السلطة ومحبى ألوان التشريف ، كلا ليس لهذه الأسباب أنهم يبتعدون عن شهوات الجسد .

فرد كيبيس : وما كان هذا فى الحق ، ياسقراط ، ليليق بهم .

[د] وعلق سقراط : كلا بالطبع وحق زيوس . ولهذا السبب ، يا كيبيس ، فإن كل هؤلاء الذين يهتمون اهتماماً ما بنفوسهم ، ولا يقضون حياتهم فى خدمة الجسد ، يعطون ظهورهم لكل هذه الأشياء ، ولا يأخذون نفس طريقة الآخرين

الذين لا يدرون إلى أين يذهبون ، أما هم فيقتنعون أنه لا ينبغى السلوك بما يخالف الفلسفة أو يعارض ذلك التحرر والتطهير الذى تقوم به بل يتجهون وجهتها تابعين لها إلى حيث تقودهم .

— كيف ذلك ياسقراط ؟

فقال : سأقوله لك ، واستطرد : يعرف محبو المعرفة [ﻫ] أن الفلسفة حينما تأخذ أمر نفوسهم بين أيديها أنها كانت بمنتهى البساطة مقيدة إلى الجسد ملتحمة به ، ومجبرة أن تنظر إلى الموجودات الحقيقية كما لو كانت تنظر إليها من خلال قضبان سجن وليس مباشرة وبذاتها ، وكانت تتقلب فى جهل شامل . ولقد أدركت الفلسفة(١٦٧) جيداً أن أفظع ما فى هذا السجن إنما كان من صنع الشهوات ، وذلك إلى حد أنه كأنما كان السجين نفسه هو الذى يعاون أشد المعاونة [٨٣] على شد وثاقه . أصدقاء المعرفة يعرفون إذن ، كما كنت أقول ، أن الفلسفة ، وقد أخذت أمر النفس وهى على هذه الحالة ، تبدأ فى تشجيعها(١٦٨) فى لطف وتحاول أن تفك قيودها مبينة لها ، من جهة ، أن البحث باستخدام العيون مملوء بالخداع ، وخادع كذلك البحث باستخدام الآذان أو أية حاسة أخرى ، وموصية لها من جهة أخرى أن تبتعد عن تلك الحواس طالما لم تكن مضطرة إلى استخدامها . وأن تضم نفسها على نفسها وأن تجمع أطرافها وألا تضع ثقتها فى شىء إلا [ب] فى ذاتها هى نفسها وأنها يجب فى المستقبل أن تعقل الموجودات فى ذاتها واحدة

---

(١٦٧) لاحظ هنا تشخيص الفلسفة ، وكأنها ذات فاعلة قائمة بنفسها .

(١٦٨) لاحظ درجات قيادة الفلسفة للنفس ، ولعلها تقليد لما يحدث فى النحل الدينية ولدور القادة الذين يقودون المريدين الجدد ويرتفعون بهم درجة فوق درجة حتى طبقة العضو الكامل .

واحدة هى ذاتها مع ذاتها ، وأنه إذا حدث وفحصت شيئاً بوسائل أخرى ، شيئاً من تلك الأشياء التى تتغير من شكل إلى آخر ، فإن عليها أن تعرف أنه ليس فى ذلك أية حقيقة ، حيث أن تلك الأشياء محسوسة ومنظورة ، أما ما تراه هى بذاتها فإنه معقول وغير منظور . وهكذا فإن نفس الفيلسوف الحقيقى ، مقتنعة بأنه لا يجب أن تعارض هذا التحرر، تبتعد إذن عن الملذات والشهوات والأحزان والمخاوف بقدر ما تستطيع ، وتتفكر فى الأمر وتجد أن المرء فى حالة حدة اللذة أو الخوف أو الحزن أو الشهوة ، لا يصيبه شر فى عظم [ج] الشرور التى قد يتوقعها ، كالمرض مثلا أو كضياع الثروة الذى تجر إليه الشهوات ، بل يصيبه عند ذلك أعظم الشرور جميعاً ومنتهاها ، وهذا الشر يصيبه رغم أنه لا يضعه فى حسابه .

فسأل كيبيس : ما هو هذا الشر ياسقراط ؟

ـــ ذلك أن نفس كل إنسان مجبرة ، فى الوقت الذى تعانى فيه لذة حادة أو من حزن شديد بسبب هذا الشىء أو ذاك ، هى مجبرة أن تعتقد أن المصدر الرئيسى لما نعانى منه شىء واضح أعظم ما يكون الوضوح وحقيقى كل الحقيقة ، هذا على حين أنه ليس كذلك . ومثل تلك الأشياء مرئية فى الأغلب . أليس كذلك ؟

ـــ تماماً .

[د] ـــ ولكن فى هذه الحالة ألا تكون النفس أكثر ما تكون ارتباطاً بالجسد ؟

ـــ كيف ذلك ؟

ـــ لأنه كأن لكل لذة أو ألم مسمار يربطها إلى الجسم ويشبكها معه ويجعلها

ذات طبيعة تشبه طبيعة الجسد ، وتظن أنه حقيقى ذلك الذى يقول لها الجسد أنه كذلك . ولما كانت لها نفس آراء الجسد وتستمتع بنفس الأشياء مثله ، فإنه من الضرورى ، فيما أظن ، أن تكون لها نفس أخلاقه ونفس تربيته مما يجعلها غير قادرة على الوصول طاهرة إلى هاديس ، بل تغادر الجسد دائما وهى ملوثة به ، بحيث أنها سرعان ما تسقط من جديد فى [ه] جسد آخر؟ وتنبت فيه كما لو كانت بذرة ، وتكون نتيجة هذا ألا يكون لها نصيب فى المشاركة فى وجود ما هو إلهى، طاهر نقى وبسيط ذى طبيعة واحدة .

فعلق كيبيس : إن ما تقول ياسقراط لحق كل الحق .

ـــ لكل هذه الأسباب إذن ، ياكيبيس ، فإن محبى المعرفة لهم الحق أن يسموا كذلك بالمعتدلين وبذى الشجاعة ، وليس للأسباب التى يدعيها العامة . أم لعلك تعتقد أن ذلك إنما هو لتلك الأسباب ؟

[٨٤] ـ أنا؟ على الإطلاق .

ـــ بالفعل هو ليس لتلك الأسباب ، وإنما تفكر نفس الفيلسوف على نحو ما قلت : فهى لا تعتقد أن على الفلسفة أن تحررها من جهة ، لكى تنجرف هى، من جهتها ، لحظة تحريرها على يد الفلسفة ، فى تيار الملذات والأحزان وتقيد نفسها من جديد فى عمل بلا نهاية على مثال بنيلوب(١٦٩) التى كانت تفك من

---

(١٦٩) الزوجة الفاضلة الوفية لأحد أبطال حرب طرواده ، أوديسيوس ، وكانت تصبّر خطابها الكثيرين الذين اعتقدوا فى موت الزوج وألحوا عليها أن تقبل أحدهم بأنها يجب أن تنتهى أولا من نسيج تنسجه ، ولكنها كانت تفكه كل ليلة .

نسيجها ما كانت قد نسجت ، كلا ، بل هى تدبر لنفسها الهدوء(١٧٠) من جهة تلك الأشياء ، وتترك البرهان العقلى يقودها وتتمسك به على الدوام ، متأملة ما هو حقيقى وإلهى وليس موضوعا للظن(١٧١) ، [ب] فيكون لها فيه غذاء ، وهى على اعتقاد أنه هكذا يجب أن تحيا طوال ما كان مقدراً لها أن تحيا ، وبعد الوفاة فإنها تذهب إلى ما هو من نفس جنسها ومن نفس طبيعتها ، وتتخلص من الشرور الإنسانية . إذن ، مع مثل هذه التربية التى أخذت بها نفسها ، فليس هناك من خطر ، يا سيمياس وأنت يا كيبيس ، أن تخشى النفس من أن تتفرق شتاتا وهى تغادر الجسد أو أن تبعثرها الريح هباء وأن تذهب بها كل مذهب على نحو لا تكون معه بعد ذلك موجودة فى أى مكان على الإطلاق .

---

(١٧٠) يرتبط بالكلمة اليونانية المقابلة هدوء البحر ، ولهذا اخترنا فوق تعبير « تنجرف فى تيار ... » .

(١٧١) الظن ضد العلم ، وهو ليس يقينيا .

(٤)

اعتراضات وشكوك

(٨٤ حـ — ٩١ حـ)

بعد كلمات سقراط الأخيرة ساد صمت عميق يؤذن بأننا بلغنا إحدى قمم المحاورة ، ولكنه يمهد أيضا لقمة أخرى هي التي سنجدها في ٩٥ ا — ١٠٧ ب . ولكن الحوار لن يبلغها إلا بعد المرور على منطقة العذاب ، ومنطقة العذاب في هذه المسرحية الفلسفية هي صحراء الشك ، أو هي موجة التشكك في قدرة العقل على الوصول إلى يقين بشأن الخلود أو إلى أي يقين كان . ولكن لهذا الصمت وظيفة أخرى هي السماح للقارىء بأن يأخذ أنفاسه بعد الجهد العظيم الذي اقتضته البراهين الثلاثة السابقة وخاصة ثالثها وحتى يرتاح من التوتر العقلي والأخلاقي كذلك الذي ظل مشدوداً إليه في الفترة الأخيرة من الحوار . وربما كانت له أيضا وظيفة أخرى فنية هي التنبيه إلى أهمية ما يلي ، لأن العاصفة التي ستتلو ذلك الهدوء ستحمل خطراً عظيما يهدد البحث الفلسفي كله من أساسه وستحمل طريقة مواجهة سقراط لهذه العاصفة دروسا منهجية هامة سنقف عند كل منها بالتفصيل لأن كل قسمنا الحالي ٨٤ ب — ٩١ حـ قسم منهجي قبل كل شيء .

ويعلن عن بدء هبوب العاصفة على لسان سقراط نفسه عندما يلاحظ أن

سيمياس وكيبيس يتهامسان وعندما يقول لهما معترفا : ربما لاتجدان أن ماقلناه مرضيا كل الإرضاء والحق أنه لاتزال هناك شكوك قائمة وصعوبات باقية . وفى هذا الاعتراف أول درس من الدروس المنهجية التى سيزفر بها قسمنا . فسقراط نفسه هو أول من يعترف بأن البحث السابق ليس كافيا كل الكفاية وأن الأمر يحتاج إلى فحص متعمق جديد ، وهذا هو واجب الفيلسوف . فليس من خلقه أن يسكت وهناك غموض ، لأنه ليس من غرضه أن يقتنع بأى شىء ، بل غرضه أن يقنع لأنه إقتنع ، وهو لايحق له أن يقتنع بشىء مادامت هناك لامحة شك واحدة وعليه أن يكون أول المعترفين بها . ويأتى الدرس المنهجى الثانى فى قول سقراط للغريبين من طيبه إنه إن كانت الشكوك بشأن موضوع الخلود هى التى تحيرهما وأنهما يظنان أن لديهما شيئا يقولاه خيراً مما قاله سقراط ، فليأخذاه معاونا لهما ، كما أخذهما هو معاونين له أثناء تدليلاته. وقد يبدو أن هـذا درس فى التواضع الفلسفى: فسقراط لايرى مانعا من وجود نظرية أخرى أقوى مما عرض، ولا يرى مانعا من أن يكون مجرد مساعد لباحث آخر وليس الباحث الرئيسى . ولاشك أن فى كلام سقراط شيئا من هذا ولكننا نفهم قوله ذلك على نحو أفضل إذا تذكرنا أن مبدأ البحث الفلسفى عند سقراط وعند أفلاطون معا هو اتفاق العقول ويكون ذلك عن طريق الحوار ، وكلا الأمرين يستلزم تعدد الباحثين . ومن هنا فمجرد مفهوم « فرض الحقيقة » لامكان له بل هو غير متصور ، ليس فقط لأن الحقيقة لا توجد قبل بدء البحث بل هى « يعثر » عليها بالبحث ، بل وكذلك لأن لكل أطراف الحوار حقوق متساوية والفيصل هو العقل الذى يكشف عن نفسه باتفاق هذه الاطراف . وهكذا فان سقراط يريد أن يقول فى هذه الفقرة وخلال المحاورة كلها إنه ليس عارضا لحقيقة بل هو الباحث عنها ، وسيظل أفلاطون كذلك طوال بحوثه الفلسفية حتى آخرها .

ويؤكد سيمياس أنه وصاحبه تحيرهما بعض الشكوك ولكنهما يتحرجان فى عرضها على سقراط خشية أن يكون فى ذلك إثقال عليه، رغم أنهما أكثر مايكونان شوقا إلى سماع ماقد يقوله حول مايحتمل به عقلاهما . وهذا التحرج المهذب يسمح لسقراط برد طويل (٨٤ د — ٨٥ ب) تختلط فيه الاسطورة بالفلسفة والدين، ويظهر فيه أفلاطون أديبا عندمايشاء وهو يبدأ بلومهما، لأنهما يظنان، هما أيضا ا، أنه حزين لقرب موته، وكأن كل ما سبق لم يكن كافيا لاقناعهما باعتقاده القوى فى خلوده وبأمله فى حياة أخرى يجد فيها الطيبات . كلا، إن كلامه عن أمله هذا ليس فى الحق إلا نوعا من التنبوء بما سيحدث له بعد لحظات، وهو أشبه بالبجع الذى يغنى طويلا أجمل الغناء يوم مماته وأطول وأجمل مما فعل فى حياته كلها، وذلك لفرحه بلقاء الإله سيده . ويخطأ البشر لانهم يظنون أن غناء البجع هذا يكون حزنا على مفارقتهم الحياة ، فهم لايعرفون أن الطيور لا تغنى حينماتكون فى ألم، إنما تغنى بعض الطيور يوم موتها تنبوءاً بالخيرات التى ستنالها، لأنها تصبح فى هذه اللحظات متنبئة بالمستقبل لأنها خدم للإله أبو للون وهو إله النبوءة . وسقراط يعتقد انه هو نفسه خادم لنفس الإله، ولهذا يعتقد أن فيما يقول ويحس تنبوءاً بما سيحدث، ولهذا فإنه مسرور لاينال الحزن أمام الموت، ويستطيع سيمياس وكيبيس أن يقولا كل مالديهما .

بعد هذه الدعوة من سقراط يبدأ سيمياس فى عرض إعتراضه ، وقبل أن يفعل يقدم بمقدمة هامة جدا يبدو أن أفلاطون قد وضعها فى هذا المكان وضعا . وأهميتها تأتى أولا من أنها تحدد أن أفق البحث الفلسفى فى هذه المحاورة ، بل وفى كل هذه المرحلة من مراحل الفلسفة الافلاطونية التى تنتمى إليها محاورتنا، ليس هو أفق اليقين بل هو أفق البحث من أجل إرضاء العقل . والحق أن احدى نتائج الحوار السابق كانت أننا لن نصل الى الحقيقة كاملة الا بعد الموت أما طالما كنا

مقيدين إلى الجسد فإنه من المستحيل أن ندركها ادراكا يقينيا (٦٦ ب ، هـ) ؛ وهكذا يصبح مطلب اليقين بصدد مسألة تفصيلية ، هي مسألة الخلود ، مطلبا مستحيلا ، وهو ما يبرر شكوكا مستمرة وبحوثا جديدة . ذلك أن استحالة الوصول إلى الحقيقة في هذه الحياة لا يجب أن يعني إهمال البحث عنها ، والتبرير الذي يأتي به أفلاطون هنا تبرير أخلاقي خالص : ألا وهو أن هذا الإهمال سيكون نتيجة لنوع من الميوعة والضعف في الخلق ، وهذا غير جدير بالرجل الحر . وهكذا يكون لدينا أحد حلول أربعة : إما أن نتعلم الحقيقة من غيرنا ، وإما أن نجدها بأنفسنا ، وإما أن نختار من بين المذاهب الممكنة أقواها وأقدرها على مقاومة الإعتراضات ، وإما أخيراً أن نعتمد على الوحي الإلهي أي على الدين. ومن الواضح أن بحوث سقراط وصديقيه تضع جانبا الإمكانين الأول والأخير، وتسير على الأغلب في طريق محاولة العثور على الحقيقة بجهد البحث . وبهذه الروح يبدأ سيمياس في عرض ما بدا له موضعا للمآخذة فيما قاله سقراط حول خلود النفس .

واعتراض سيمياس ليس على الدقة نقدا لحجج سقراط ، كما سيكون شأن اعتراض كيبيس ، بل هو في الحق عرض لنظرية مختلفة في النفس ، إذا سلمنا بمقدماتها لم نخرج بالبرهنة على خلودها . تلك النظرية ، التي يقول بها سيمياس والتي يقول بها إخيكراطيس أيضاً (٨٨ د) مما يدعو إلى إحتمال أنها من النظريات الفيثاغورية الذائعة في بعض الدوائر ، هي نظرية النفس باعتبارها انسجاما (هارمونيا) ، ولهذا فإن المثال الذي يأتي به سيمياس مثال موسيقي . فإذا شبهنا العلاقة بين الجسد والنفس بالعلاقة القائمة بين القيثارة وائتلاف أوتارها أي الإنسجام الناتج عنها فإننا يمكن أن نقول إن الهارمونيا الموسيقية شيء غير منظور وغير جسمي وجميل كامل الجمال وإلهي ، أما القيثارة نفسها وأوتارها

فانها أجسام مركبة فانية . ولكن إذا قبلنا ما قاله سقراط عن النفس والجسم فانه إذا حدث وانكسرت القيثارة سنضطر إلى القول إن الهارمونيا لا تزال موجودة رغم فناء القيثارة ، وذلك لأنها من جنس الأشياء الالهية الخالدة التى لا تفنى ، ولكن هذا غير مقبول . وبحسب النظرية التى يعرضها سيمياس ، فكما أن الجسم مشدود وفى توتر بسبب الحار والبارد والرطب والجاف وغير هذا ، فكذلك النفس : هى خليط وائتلاف من هذه العناصر ذاتها التى جمع بينها بمقياس مناسب . وإذا كان الأمر كذلك ، أى كانت النفس انسجاما ، فانه يجب التسليم بأنه إذا ما انحل ائتلاف عناصر الجسد فلا بد أن تفنى النفس فوراً ، كما يختفى انسجام القيثارة فور تحطمها وانفكاك أوتارها ، وذلك رغم كل ما قد يقال عن طبيعة النفس الإلهية (٨٥ هـ — ٨٦ د) .

وقد أدرك سقراط (٨٦ د — هـ) قوة اعتراض سيمياس ، وكأن حججه السابقة قد تلقت ضربة قوية ، ونلاحظ هنا أن تشخيص الحجة العقلية واللجوء إلى التشبيهات الحربية سيقابلنا مرات خلال هذا القسم . ولكنه لا يرد على سيمياس على الفور مفضلا سماع اعتراض كيبيس أولا ، وهو ما يسمح بفترة أطول للتأمل فى الأمر ، ولكنه يسمح كذلك لأفلاطون برفع درجة التوتر الشكى حتى يكون الطريق اكثر تمهيداً لما سيقوله سقراط عن « كراهية الحجج العقلية » كما سنرى . وللعبارة الأخيرة لسقراط قبل إعطاء الكلمة لكيبيس شىء من الأهمية (٨٦ هـ ٢ — ٥) . وتأتى هذه الأهمية ليس فقط من استمرار التعبيرات الحربية بل وكذلك وعلى الخصوص لما تحتويه من مبادىء منهجية . ذلك أن سقراط حينما يقول إنه سينحاز إلى صف سيمياس أو كيبيس إذا رأى أن ما قالاه كان حقا ، وإلا فانه سيتابع الدفاع عن النظرية ، يعنى أن باب البحث مفتوح ويعنى أن سقراط لا يريد أن يفرض رأيا ، وانما الحق هو الذى يفرض نفسه

على المتحاورين ، وسنرى سقراط يعود من بعد (۹۱ ا ـ ب)ليصرح تصريحا بما نجد هنا مجرد اشارة إليه .

ويحتل اعتراض كيبيس مكانا أطول من اعتراض سيمياس (٨٦ هـ ـ ٨٨ ب) ، وهو يبدأ بنفس ما كان قد لاحظه من قبل : أن كلام سقراط يبرهن على وجود النفس قبل التحامها بالبدن ، ولكن وجودها بعد تركه لا يزال بحاجة إلى برهان قوى . وهو لا يوافق على ما جاء فى اعتراض سيمياس من أن النفس ليست أقوى ولا أدوم من الجسد ، لأنه يعتقد أنها تتفوق عليه من كل النواحى . ولكن مادام يعتقد أن النفس أقوى وأدوم ، فما الذى يجعله إذن يشك فى استمرار بقائها بعد الجسد ؟ لشرح موقفه يلجأ هو الآخر إلى تشبيه.فلو أخذنا مثال الحائك والملابس التى ينسجها ويحيكها بنفسه ، وقلنا بعد موته إنه لم يفنى ، والدليل على ذلك هو بقاء ملبسه ، ولما كان الملبس أقل قوة ودواما من الانسان الذى يستهلكه ، فمادام لا يزال موجوداً فلا بد أن يكون الحائك موجوداً هو الآخر بعد موته لأنه أقوى من الملابس التى ينسجها . ولكن قولنا هذا لا يمكن أن يكون مقبولا فى رأى كيبيس . ذلك أنه حتى إذا قبلنا أن النفس تستهلك أجساداً متعددة كما يستهلك الحائك ملابس متعددة تفنى واحدة بعد الأخرى قبله هو ، فإن الذى يحدث فى حالة الحائك أنه يموت قبل فناء آخر ملبس نسجه، وهكذا فإنه يمكن أيضا أن نخشى على النفس ، حتى وإن مرت على جسد بعد الآخر ، أن تفنى قبل فناء آخر جسد حلت فيه (٨٧ حـ ـ هـ) . وهكذا فإن كيبيس يمكن أن يقبل ليس فقط وجود النفس قبل دخولها فى البدن بل وكذلك أنها تستمر فى الوجود بعد دخولها فى أبدان متعددة ، ولكن ما الذى يمنع أن تصاب من جراء نشأتها المتكررة هذه بالإرهاق ثم تسقط وتفنى مع ميتة آخر جسد لها ؟وإذا كان الأمر كذلك ، فما الذى يدرى سقراط أن ذلك

قد يحدث لنفسه هذه المرة ، أى أن يكون جسده آخر الأجساد التى تحل فيها ؟
وهكذا فالشك قائم والرجل الذى يعمل عقله فى الأمر لا يملك الا أن يخشى أنه
تطير نفسه هباء (٨٨ ا — ب) .

هذان الإعتراضان لا يعنيان أقل من أن كل ما كان قد قيل من قبل وكأنه
لا يساوى شيئاً، وها نحن ليس فقط بحاجة إلى البدء من جديد بل وكذلك إلى الرد
على سيمياس وكيبيس . فإذا أضفنا إلى هذا كله ما قاله سيمياس عن صعوبة بل
استحالة الوصول إلى الحقيقة، أدركنا الوقع السيء لكلام الغريبين من طيبه على
من كانوا حاضرين حول سقراط والذين كانوا قد أقنعتهم براهينه السابقة ،
ولكن هاهم الآن وقد دفع بهم إلى مزالق الشك . والخطر الذى يوضعون أمامه
لم يعد فقط وضع براهين سقراط موضع الشك بل إن مجرد الوصول إلى شيء
يوثق به أصبح مشكوكاً فيه (٨٨ حـ ٤ — ٥) . ومصدر هذا ليس فقط كلام
سيمياس المشار إليه (٨٥ ب — د) بل وكذلك تضارب حجج سقراط مع حجج
المتحاورين معه ، ولنلاحظ أن هذين أنفسهما ليسا على اتفاق فيما بينهما بل إنه
كيبيس يعترض على سقراط وعلى سيمياس معاً . وهكذا فإن إقتناع الحضور الأول
لم يكن إقتناعاً قوياً لأنه قد تزلزل ، فهل عقولهم إذن غير قادرة على الحكم الصائب؟
أم أن الأمر نفسه ، وهذا أخطر ، لا يمكن البرهنة عليه برهانا عقلياً ؟ هذه
الأحاسيس التى نقلها فيدون إلى إخيكراطيس وجدت صداها عند هذا الأخير لأنه
أحس بنفس الشيء بل إن لديه من دواعى الإضطراب ما هو أكثر . فهو لم يقتنع
فقط بحجج سقراط كما حكاها فيدون ، وهو يشارك بهذا القدر ما عانته الجماعة التى
كانت حاضرة حول سقراط يوم موته ، بل وكان كذلك مقتنعا بنظرية أن النفس
انسجام ، وهى فيما يبدو من أصل فيثاغورى كما أشرنا ، ولكن ها هو سيمياس
يدلل على أن المعتقد فى تلك النظرية لا يحق له الاعتقاد فى خلود النفس . ويطالبه

الإخيكراطيس ، وهو فى هذه الحالة من الاضطراب ، يطلب من فيدون أن يسرع برواية ما كان من رد سقراط على أن يكون ذلك على أدق ما يكون وبكل تفصيل، فأنفاسه متوقفة على ما سيقال وأنفاس القارىء معه كذلك . ولكن أفلاطون ، ليزيد من تشوق القارىء ، يطيل من فترة الانتظار هذه بعرضه لتمهيد يمهد به فيدون لرد سقراط (٨٨ هـ — ٨٩ ا) ثم لتمهيد يمهد به سقراط نفسه (٨٩ب — ٩١ حـ) لرده الذى لن يبدأ إلا فى ٩١ حـ . ذلك أن سقراط كان يدرى ما يعتمل فى عقول المستمعين ، فأراد أن يهدىء من روعهم أولا ، فعقل المضطرب ليس قادراً على متابعة الأدلة كما يجب . ولهذا فلم يرتع هو نفسه وبدا هادئا رابط الجأش ، وهو ما جعل فيدون يعجب به أيما إعجاب ، وكأنه القائد الحربى يرتب من صفوف جنده ، وقد مزقتها هجمة الخصم ، ليعاود الدفاع عن موقعه ، أى عن رأيه فى خلود النفس . وكموسيقى بارع لا يبدأ سقراط برفع النبرة ، وكعالم بالنفوس لا يأتى إليها من حيث تتوقع ولا يجابه الخطر من أمامه ، بل يدور حوله دورة ثم أخرى قبل أن يفند نظرية سيمياس ويغلب شكوك كيبيس . ودورته الأولى تكون حول شعر فيدون الذى يداعبه ثم يعود إلى تشبيهاته الحربية قائلا لصاحبه إن عليه أن يحلقه إن ماتت نظرية خلود النفس ، وإن عليهما هو وسقراط أن يقسما ألا يجعلا شعورهما تنبت من جديد إلا إن رفعا السلاح وهزما اعتراضات سيمياس وكيبيس وأنادادهما إلى الحياة . والدورة الثانية أكثر جدية وتلمس مسألة خطيرة أكثر عمومية من مسألة الخلود ، وهى قضية البحث الفلسفى نفسه باستخدام الحجج العقلية ، وهى القضية التى لمحناها خلال كلام فيدون (٨٨ب — حـ) . يقول سقراط إن تعارض الحجج لا يجب أن يدفعنا إلى الشك فى كل الحجج وإلى فقدان الأمل فى الوصول إلى حجج يقينية لا تقبل المعارضة . فإننا إذا فعلنا مثلما يفعل السفسطائيون وتلاميذهم الذين يتراشقون بالحجج ، فهذه تثبت الشىء وتلك تنفيه ، والذين

يجدون فى جعبتهم حججاً لمعارضة أية قضية ولإثبات أية قضية ، إنتهى الأمر بنا إلى اعتقاد أنه ليس من يقين ثابت ، بل كل الحجج تجرى فى مجرى لاينقطع مرور مائه وهذه تتبع الأخرى ، كما كان فيما يبدو مغزى آراء بروتاجوراس السفسطائى الذى اعتمد على آراء هيراقليطس فيلسوف السيلان الدائم . وهذا الإعتقاد نفسه سينتهى بنا إلى عدم الإيمان بأية حجة عقلية وإلى كراهية كل الحجج ولكن هذا سيكون كحال من يكره كل البشر ولايثق بأى انسان ، وهذا أمر غير مقبول لأنه مبنى على تعميم فاسد ومصدره ليس فساد البشر جميعاً بل فقر خبرة من يحكم هذا الحكم . فقد تكون مرت به تجربة ثم تجارب وضع فيها كل ثقته فى شخص ما ثم فى شخص آخر ، ولكنهم يخذلونه جميعاً واحداً بعد الآخر ، فينتهى إلى تعميم يجعله لايؤمن بأخلاق أى إنسان . والحق إن عليه أن يتهم نفسه أولا ، لأنه لم يؤهلها بمعرفة أحوال الجنس البشرى فيأخذ حذره بعد أن يدرك أن الطيبين الخلص من البشر قليل عددهم وأن الأشرار الخلص قليل عددهم هم أيضاً ، أما العدد الأعظم فهو بين بين . وهكذا الأمر مع الأدلة العقلية ، فنها ما هو فاسد تماما ومعظمها ما هو بين بين ، ولكن بعضها ، وإن كان قليلا ، إلا أنه قوى كل القوة ويمكن الإرتكان إليه والثقة فيه . ولن يميز هذه الادلة من تلك إلا من عرف فن التدليل العقلى أى درس دراسة متخصصة طرائق البرهنة فعرف علامات اليقين وتنبه إلى مزالق فاسد البراهين . هكذا يجب أن نكون . أما إن ظننا أن العيب ليس فى نقص خبرتنا نحن بل هو فى الحجج العقلية نفسها جميعاً فلكم ستكون خسارتنا عظيمة : فكيف لنا عندئذ أن نصل إلى الحقيقة وإلى معرفة الوجود ، بينما السبيل إلى ذلك هو استخدام العقل ؟ (٨٩ د — ٩٠ د) .

ويمضى سقراط ليستخلص مغزى هذا الدرس المنهجى . ذلك أنه ينبغى علينا أن نداوم التدرب لكى نصير أقدر ما نكون على النظر فى الحجج العقلية ، ولكى

تتعود على الاهتمام بالحقيقة وبالحقيقة وحدها ، أما فرض رأى على الآخرين كهدف لذاته فإنه ليس من طباع الفلاسفة ، بل من طباع المتنازعين الذين لا يدرون شيئا فى الحق عن موضوع نقاشهم وإنما يريد كل منهم أن يجعل الآخرين يعتقدون أن ما يقوله هو الصواب . إن سقراط لا يريد أن يعتقد أصحابه أن حججه صائبة ، وإنما هدفه هو محاولة الوصول الى الحقيقة وأن يقتنع هو نفسه بذلك قبل أن يقتنع به الآخرون . ومعنى هذا كله أن الأمر ليس أمر مقارعة بالحجج بل هو بحث عن الحقيقة ، وفى هذا شىء من التحذير لسيمياس وخاصة لكيبيس حتى يحد من اتجاهه نحو الشك فى كل الحجج (أنظر ٧٧ ا) . كذلك فإن خلق التعاون فى البحث يجب أن يحل محل حب الغلبة ، ولكن هذا التعاون لا يعنى التساهل أو التسامح فى الحق بل اليقظة ورد الباحث الشريك كلما بدا أنه لا يقول صوابا ، فلا مكان للمجاملة حين تكون الحقيقة هى الهدف (٩٠ د — ٩١ ح) .

٨٤ ح — ٩١ ح

[٨٤ ح] وخيم السكون لحظة طويلة بعد هذه الكلمات من سقراط ، وكما كان يبدو للناظر ، فإن سقراط نفسه كان مستغرقا فيما كان قد قيل أثناء الحديث وكذلك كنا نحن فى معظمنا . ولكن كيبيس وسيمياس تبادلا بضع كلمات فيما بينهما بصوت خفيض . فلما رأى سقراط ذلك تكلم وقال لهما : ما الأمر ؟ هل يبدو لكما أن ما قيل ليس كافيا؟ كثيرة هى فى الحق دواعى الشكوك والاعتراضات ، وذلك إذا ما كان المرء يريد أن يفحص الأمر كما يجب . أما إن كنتما تفكران فى شىء آخر ، فليس لى أن أتدخل . ولكن إن كنتما فى حيرة أمام شىء يخص موضوعنا فلا تترددا لحظة فى أن تتكلما [د] وأن تعرضا ما يحيركما ، وذلك إذا كان يبدو لكما على نحو ما أن هناك ما هو أفضل ليقال ، وخذونى من جديد معاونا لكما إن كنتما تعتقدان أنه سيمكنكما الخروج من تلك المشكلات

التي تحيركما بمساعدتي (١٧٢).

فرد سيمياس : إذن فسأقول لك الحقيقة يا سقراط . فمنذ لحظة وكلانا في حالة من الحيرة أمام بعض الصعوبات ويحض الآخر ويدفعه إلى أن يسألك لأننا نرغب بشدة في الاستماع إليك ولكننا ترددنا وخشينا أن نعكر عليك صفوك لأن هذا قد يكون كريهاً إليك بسبب الموقف الذي أنت فيه الآن .

فلما سمع سقراط هذا ضحك في رفق وقال : ياه ، ياه يا سيمياس . لكم سيكون صعبا علي أن أقنع الرجال الآخرين [هـ] بأني لا أرى في مصيري الحاضر كارثة إذا كنت لا أستطيع اقناعكم أنتم أنفسكم ، وإذا كنتم تخشون ألا أكون على مزاج أسوأ مما كنت عليه في حياتي السابقة (١٧٣) . والظاهر أنني أبدو أمامكم أقل قدرة على التنبؤ من البجع ، وهي التي حينما تشعر بدنو أجلها تغني أطول وأجمل مما غنت [٨٥] أثناء حياتها السابقة فرحة بأنها على وشك الرحيل إلى الإله التي هي في خدمته . ولكن البشر ، بسبب خشيتهم الموت ، يتهمون البجع زوراً ويقولون إنها تنتحب أمام الموت وتغني بسبب حزنها . وهم لا يدركون أن أي طائر لا يغني وهو على جوع أو وهو يشعر بالبرد أو وهو يشكو من أي مصدر آخر للألم ، ولا حتى البلبل أو عصفور الجنة أو الهدهد وهي التي تقال إنها تغني انتحابا بسبب الحزن . أما أنا فلا يبدو لي أنها لا هي ولا البجع تغني [ب] حزنا ، بل أعتقد أنها لما كانت طيور الإله أبوللون ، فإنها تتنبأ بالمغيب وتدرك ببصيرتها الخيرات التي ستلقاها في هاديس فتغني وتفرح في ذلك اليوم أكثر مما فعلت فيما سبق من الزمن . وأنا أعتقد من جانبي أنني أنا

---

(١٧٢) أي معي .

(١٧٣) أي على غير مزاجه المعتاد .

نفسي أقوم بنفس الخدمة التى تقوم بها البجع وأننى مكرس لنفس الإله، وأعتقد كذلك أن قدرتى على التنبوء التى مصدرها سيدنا ليست أقل من قدرتهم ، وأننى لست أقل منهم شجاعة أمام مغادرة الحياة. لكل هذا إذن يجب أن تقولوا وأن تسألوا ما شئتما طالما سمح بذلك الأحد عشر(١٧٤) المفوضون من الأثينيين .

فقال سيمياس : ما أجمل ما قلت . وسأقول أنا من جانبي [ح] ما يحيرنى ثم يعرض هو من جانبه كيف لا يقبل ما قيل . اننى أعتقد يا سقراط ، وأنت كذلك لا شك، أنه من المستحيل الوصول الى المعرفة اليقينية فيما يخص هذه المسائل خلال هذه الحياة الحالية أو أنه شيء صعب كل الصعوبة . ورغم هذا ، ومن جهة أخرى ، فإن عدم فحص ما يقال بشأنها من كل النواحي وبكل الطرق والاستسلام قبل أن يجهد المرء نفسه فى بحث الموضوع من كل الجوانب، سيكون ذلك من شأن رجل بغير صلابة . ذلك أنه يجب أن يتحقق أحد شيئين : اما تعلم ما عليه الأمر (١٧٥) أو اكتشافه، وإما ، ان كان هذا وذاك مستحيلين، الأخذ على الاقل بالافضل من بين مذاهب البشر وأصعبها على الدحض، [د] وأن نجازف بعبور هذه الحياة محمولين عليها وكأنها رمث (١٧٦) ،اللهم الا اذا أمكننا العبور على نحو أكثر أمنا وأقل مجازفة على مركبة أكثر ثباتا ،وأعنى بذلك مذهبا إلهيا(١٧٧) ، وهكذا فإننى لا أتردد الآن فى سؤالك حيث أن هذه هى إرادتك ولن ألوم نفسى فيما سيأتى من الوقت بأننى لم أقل الآن ما تراءى لى .فالحق يا سقراط أننى عندما أتأمل فيما قيل سواء مع نفسى أو مع كيبيس فإنه لا يبدو لى كافيا ومقنعا تماما .

---

(١٧٤) وهم المسئولون عن السجن .

(١٧٥) أى طبيعة الشيء موضع الفحص .

(١٧٦) أخشاب مشدودة يعبر بها الماء طوفا .

(١٧٧) أو وحيا إلهيا ، أى التقت به الآلهة وتكون هى مصدره .

[ه] وهنا رد سقراط : وربما كان ما بدالك صحيحا بالفعل يا صاحبى - ولكن فلتقل لى كيف لم يكن ما قيل كافيا ومقنعا .

فاستطرد سيمياس : ذلك أنه يمكن قول نفس الشيء حول الانسجام وحول أمر القيثارة وأوتارها ، حيث أن الانسجام ، فى القيثارة التى وفقت أوتارها، شيء غير منظور وغير جسمى وجيل كامل الجمال [٨٦] وإلهى ، هذا على حين أن القيثارة نفسها والأوتار أشياء مادية ، لها طبيعة الجسم ، ومركبة وأرضية ومن جنس الأشياء الفانية . فلو حدث الآن أن هشمت القيثارة أو قطعت أوتارها أو كسرت ، فقد يأتى أحد ليصر ، على نفس طريقة برهنتك أنت ، على أنه من الضرورى أن يبقى ذلك الانسجام الموسيقى وألا يفنى ، باعتبار أنه ليس من الممكن أبداً أن تبقى القيثارة وقد قطعت اوتارها ولا هذه الاوتار وهى ذات الطبيعة الفانية ، على حين يفنى الانسجام قبل تحطم ما هو فان ، [ب] بينما هو من نفس طبيعة ما هو إلهى وما هو خالد ومن نفس جنسه. كلا ، وهو سيقول بأنه من الضرورى أن يوجد الانسجام نفسه فى مكان ما ، وسيسبقه الخشب والأوتار إلى الفساد وقبل أن يأتى عليه هو شيء ما (١٧٨) وليس هناك من شك يا سقراط ، فيما أعتقد من جانبى ، أنك تدرى أنت نفسك أن تصورنا للنفس هو تصور مشابه جداً : فكما أن جسمنا فى توتر ومشدود تحت تأثير الحار والبارد ، الجاف والرطب وغير ذلك مما شابه ، فكذلك توجد النفس [ح] من مزيج هذه الاشياء ومن انسجامها ، وذلك حينما تكون قد مزجت مع بعضها البعض مزجا جيلا وبمقياس . والآن إذا كانت النفس انسجاما بالفعل ، فانه من الواضح أنه إذ استرخى جسمنا بعيدا عن الاعتدال.

---

(١٧٨) أو تحل به (pathein) حالة ما .

أو توتر ، تحت تأثير الأمراض والشرور الأخرى ، فمن الضرورى أن تبدأ النفس فوراً فى الفناء ، حتى رغم كونها ذات طبيعة إلهية ، كما هو حال ألوان الانسجام الأخرى فى الاصوات وفى كل أعمال الصناع ، هذا على حين أن بقايا كل جسم تقاوم وتبقى مدة طويلة ،[د] حتى تحرق أو تتعفن. فانظر إذن ماذا سنقول ضد هذه الحجة(١٧٩) ، إذا ما اعتبر بعضهم أن النفس مزيج من العناصر التى فى الجسد ، وأنها تفنى الاولى فيما يسمى بالموت .

لحملق (١٨٠) سقراط ، كما هى عادته فى كثير من الاحيان ، وقال مبتسما: لا شك أن سيمياس يقول أشياء معقولة واذا كان هناك من بينكم من هو أقدر منى على الاسراع بحل ، فلما لا يجيبه(١٨١) ؟ فالحق أن سيمياس فيما يبدو قد أصاب البرهان (١٨٢) بضربة قوية . ولكنى أعتقد أنه يجب،قبل الرد عليه ، سماع [ه] ما يعترض به كيبيس من ناحيته على البرهان، فنجنى هكذا وقتا للتفكير فيما سنقول وبعد أن تكون قد استمعنا اليهما.فاما أن تنضم الى جوقتهما، اذا ما بدا لنا أنهما احسنا الغناء ، والا تكون قد ثبتت هكذا قوة الحجة. فهيا إذن يا كيبيس قل أى شىء حيرك أنت ايضا ودفعك الى الشك (١٨٣) .

فأخذ كيبيس الكلمة : وها أنذا أفعل . إننى أعتقد أننا لا زلنا حيث كنا ولا تزال النظرية تتعرض [٨٧] لنفس الاعتراض الذى ذكرناه من قبل(١٨٤).

---

(١٧٩) أو هذه النظرة أو النظرية.

(١٨٠) حملق الرجل فتح عينيه ونظر نظراً شديداً، و « حدج » .

(١٨١) لأن البحث مشترك بين الجميع .

(١٨٢) أو نظرية خلود النفس .

(١٨٣) منذ ٨٤ حـ ومفهوم الشك يسيطر على جو الحوار .

(١٨٤) أنظر ٧٧ ب — حـ .

أما أن نفوسنا كانت موجودة قبل دخولها فى هذه الهيئة [الجسمية] ، فهذا موضوع لن أعود إليه حيث أن الأمر قد برهن عليه على أجمل نحو ، بل إذا لم يكن فى هذا التعبير غلواء ، وبطريقة مقنعة كل الإقناع . أما أنها توجد فى مكان ما بعد الموت ، فهذا مالا أجدنى مقتنعا به ، ولكنى لاأوافق سيمياس فى اعتراضه أن النفس قد لا تكون أقوى من البدن وأكثر منه بقاء ودواما ، لأنى أعتقد أن النفس تتفوق عليه كثيرا فى كل هذه الجوانب . وهنا قد يقول البرهان : « فما الذى لا يزال يجعلك إذن فى شك ما دمت ترى أن الجزء الأضعف من الرجل يظل موجودا بعد موته ؟ أو لا تعتقد [ب] أنه من الضرورى أن يحفظ الجزء الأكثر بقاء ودواما منه ؟»والآن فانظر ، بالقياس إلى هذا ، إن كنت أقول شيئا ذا قيمة ، لأنى أحتاج ، فيما يبدو ، أنا أيضا إلى تشبيه كما فعل سيمياس . فيظهر لى أن كلامنا هذا يشبه ذلك الكلام الذى قد يقال بخصوص حائك عجوز قد مات ، من أن الرجل لم يمت بل إنه موجود فى مكان ما وفى حال طيبة ، وقد يؤتى بدليل على ذلك الملابس التى كان يرتديها والتى نسجها هو نفسه حيث أنها فى حال طيبة ولم تبل ، [حـ] وإذا لم يعتقد أحد فى هذا ، فإنه سيسأل أى النوعين أكثر بقاء ودواما : نوع الإنسان أم نوع الملابس التى يستخدمها والتى يحملها ، فإذا أجاب بأن النوع الأدوم هو نوع الإنسان ، فسيعتقد أنه قد تم البرهان على أن الرجل موجود وفى حال طيبة حيث أن الأقل بقاء ودواما لم يبل بعد .

إن الأمر ليس كذلك ياسيمياس فيما أعتقد . فانظر أنت أيضا (١٨٥) فيما سأقول . ويسهل على الجميع أن يدرك سذاجة من يقول ذلك الكلام : فهذا

---

(١٨٥) إشارة غامضة . ولعلها تشير إلى ٨٧ ا ، وانظر كذلك ٨٧ د حول أيهما أبقى البدن أم النفس .

الحائك بعد أن أبلى وخاك مثل تلك الملابس ، قد مات بعد العدد الوافر منها ».
[د] إلا ، فيما أعتقد ، بعد الأخير منها . ولكن ليس في هذا ما يجعل الرجل أقل قيمة من الثوب أو أكثر ضعفا . هذا التشبيه نفسه ، فيما أعتقد ، يصدق على النفس في علاقتها بالجسد . ويبدو لي أنه يتحدث بحساب ذلك الذي سيقول بخصوص تلك الأمور مثل هذا الكلام : إن النفس ، من جهة ، طويلة العمر ، أما الجسد ، من الجهة الأخرى ، فإنه أكثر ضعفا وأقل عمرا . ولكن من الممكن أن يقال إن كل نفس من النفوس تستهلك عديدا من الأجساد ، وخاصة إن كانت على الحياة كثيرا من السنين ، وذلك إذا اعتبرنا أن الجسد يسيل كالتيار ويفنى بينما يظل الإنسان حيا ، [هـ] هذا على حين أن النفس تنسج دائما من جديد ما استهلك . ولكنه سيكون من الضروري ، حينما تقضي النفس ، أن تجد عليها آخر ثوب نسجته وأن تبلى قبل هذا وحده . وحينما تكون النفس قد فنت ، يظهر الجسد على الفور طبيعة ضعفه وسرعان ما ينحل ويفسد . وهكذا لما كان من غير الممكن حتى الآن أن نضع ثقتنا في هذه الحجة ، فليس لنا أن نجسر على اعتبار أن [٨٨] نفسنا تظل موجودة ، بعد الموت ، في مكان ما .

وإذا سلم أحد لمن يقول هذا الكلام أكثر مما فعلت أنت (١٨٥ مكرر) ، واتفق معه أن نفوسنا توجد ليس فقط في وقت سابق على ميلادنا ، بل إنه ليس هناك ما يمنع أن تظل بعضها موجودة بعد الموت وأن تستمر في الوجود وأن تولد وأن تموت من جديد مرات عديدة ، لأن النفس بطبيعتها شيء قوي بحيث تستطيع تحمل الميلاد مرات متعددة ، إذا اتفق أحد معه على هذا ولكن مع رفض التسليم له بأن النفس لا تشقى خلال هذه النشآت المتعددة وأنها لا تنتهي

(١٨٥ مكرر) الأغلب أن الناقد المتخيل لا يزال يتكلم مع كيبيس ، ولكنه يمثل آراء كيبيس في الواقع .

جأن تفنى تماما فى إحدى ميتاتها (فقد يقال إن هذه [ب] الميتة وهذا التحلل فى الجسد الذى سيحمل إلى النفس فناءها ، قد يقال إن أحدا لا يعرفهما ، لأنه من المستحيل على أحد منا أن يدرك طبيعتهما) ، إذا كان الأمر كذلك ، فإن أى شخص سيجابه الموت فى جسارة لن تكون جسارته مقامة على أساس عقلى ، اللهم إلا إذا استطاع البرهنة على أن النفس خالدة كل الخلود ولا يأتى عليها الفناء . فإن لم يفعل ، فإنه من الضرورى أن يخشى ذلك الذى هو على وشك الموت ألا تهلك نفسه تماما فى لحظة انفصالها عن الجسد(١٨٦) .

[حـ] عندما سمعنا جميعا كل هذا الذى قاله سيمياس وكيبيس شعرنا بشعور غير مريح ، كما اعترف بعضنا للبعض بعد ذلك ، فالبرهان السابق كان قد أقنعنا إقناعا كبيرا وها نحن نشعر من جديد بالاضطراب وبأنه قد ألقى بالشك ليس فقط بخصوص ما كان قد قيل بل وكذلك ما كان على وشك أن يقال بعد ذلك: فهل نحن غير جديرين بأن نكون قضاة(١٨٧) ؟ أم أن الموضوع نفسه لا يسمح باليقين ؟

إخيكراطيس: وإنى لأعذركم يا فيدون وحق الآلهة . فأنا نفسى ، وقد استمعت إليك ، خيل إلى أن هناك فى من يقول :[د] « فى أى برهان اذن سنضع ثقتنا ؟ فقد كان برهان سقراط مقنعا أشد الإقناع ، وها هو الآن يسقط فى أعماق الشك» . فتلك النظرية بأن نفسنا نوع من الانسجام كانت ولا تزال حتى الآن تأخذ بنفسى أخذا شديدا (١٨٧ مكرر) ، وما قلته عنها ذكرنى بأننى كنت أنا نفسى على ذلك الرأى . وهكذا فإننى أحتاج من جديد كل الحاجة ، حتى أعود الى ما كنت عليه ،

---

(١٨٦) حول اعتراضات سيمياس وكيبيس ، انظر مقدمتنا وتلخيص أفلاطون هو نفسه كذلك ، هنا ٩١ حـ — د، ٩٥ ب — د . فيما يلى تعليق فيدون.

(١٨٧) لأن حكمهم السابق عليها ظهر الآن أنه على غير أساس قوى .

(١٨٧ مكرر) والأرجح أنها نظرية ذات أسس فيثاغورية .

الى برهان آخر يقنعنى بأن نفس من يموت لا تموت معه . فاستحلفك بزيوس اذن : قل لنا كيف تابع سقراط برهنته ؟ وهل[هـ] كان ظاهرا عنده هو أيضا أن وقع الأمر كان ثقيلا عليه ، كما تقول انه كان كذلك عليكم ، أم لا ؟ أم أنه سارع الى نجدة نظريته فى غير هلع ؟ وهل كانت نجدته لها قوية أم لم تكن كافية ؟ عن كل هذا حدثنا على أدق نحو وأكبر تفصيل تستطيعه .

فيدون : ما أكثر ما أدهشنى سقراط ، يا إخيكراطيس ، ما فى ذلك شك ، ولكنه لم يدهشنى أكثر مما فعل فى ذلك الموقف حينذاك . [٨٩] أما أنه كان لديه ما يرد به ، فليس هذا بالشىء العجيب فى الحق . انما ما أعجبنى أنا فيه كثيرا كان أولا كيف تلقى فى سرور وعطف واعجاب ما قالاه هذان الشابان ، وبعد ذلك كيف أدرك فى لطف وحساسية وقع كلامهما علينا ، وأخيراً أنه عرف كيف يشفينا أحسن شفاء وكيف أنه شجعنا لنمضى الى الأمام وقد كنا كالهاربين المهزومين ، وأدارنا لنصاحبه ونفحص معه المسألة .

إخيكراطيس : وكيف كان ذلك ؟

فيدون : سأقوله لك . كنت على يمينه جالسا [ب] قريبا من سريره على مقعد واطىء ، أما هو فكان أعلى كثيرا منى ، فداعب (١٨٨) رأسى وضم بين أصابعه شعرى الذى كان ينزل على عنقى ، وقد كانت هذه عادته حينما يحدث من وقت لآخر ويلعب مع شعرى ، وقال : إذن فلا شك يا فيدون أنك قاطعه غداً ، ذلك الشعر الجميل . فرددت : يبدو هذا يا سقراط .

— بل لن تفعل ذلك غداً ، إن أردت أن تصدقنى .

---

(١٨٨) يفيض المعلقون فى التعليق على هذا التعبير واستنتاج دلالته على علاقة فيدون بسقراط وعلى سن فيدون ، ويستطيع المهتم بهذا الموضوع الرجوع الى تلك التعليقات فى المراجع المذكورة فى التقديم .

فسألته : ولم إذن ؟

فقال : لأنى اليوم أنا نفسى قاطع شعرى وأنت قاطع شعرك إذا ما قضى على نظريتنا وإذا لم نستطع أن نعيد إليها الحياة . [حـ] وعن نفسى ، فإننى إذا كنت مكانك وأفلت منى البرهان ، فإننى سأقسم كما يفعل الأرجيون (١٨٩) بألا أدع شعرى ينمو من جديد قبل أن أعاود الحرب وانتصر على حجة سيمياس وحجة كيبيس .

فقلت : ولكن أمام اثنين ، كما يقال ، فإن هرقل (١٩٠) نفسه لايكون قادرا بما فيه الكفاية .

فرد : إذن فادعنى كما لو كنت إيوليوس بينما ضوء النهار لايزال هناك .

فقلت : إذن فأنا أدعوك ليس باعتبارى هرقل بل كما يدعو إيوليوس هرقل .

فرد : الأمر سواء . ولكن فلنبدأ أولا بأن نكون على حذر من علة (١٩١) قد تصيبنا .

فسألته : أيه علة تقصد ؟

[د] فقال : أن نصير من كارهى البرهان (١٩٢) كما يصير البعض من كارهى البشر . واستطرد : فليس هناك من شر يصيب المرء أكبر من كراهية الإستدلالات

(١٨٩) إشارة إلى قسم لأهل مدينة أرجوس بعد هزيمة لهم أمام اسبرطه .

(١٩٠) هو ممثل القوه عند اليونان . وفى الأسطورة أن إيوليوس أخ له غير شقيق وقد دعاه هرقل إلى نصرته عندما هاجمه فى نفس الوقت اخطبوط وسرطان ضخم . وقد عبد إيوليوس إلى جانب هرقل فى مدينة طيبه وكان أهلها يحلفون باسمه . والحديث عن « ضوء النهار » إشارة إلى بعض ما تحكيه الاسطورة .

(١٩١) أو من إصابة (pathos) أو من حادثة .

(١٩٢) ومن كارهى العقل بصفة عامة .

العقلية . وتنشأ كراهية البرهان على نفس طريقة نشأة كراهية الجنس البشرى . ذلك أن كراهية الجنس البشرى تتسلل حينما نثق أشد الثقة فى شخص ما فى سذاجة وبلا خبرة ، معتقدين راسخ الإعتقاد أنه رجل حق مستقيم (١٩٣) وأهل للثقة ، ثم إذا بنا نكتشف بعد ذلك بقليل أنه شرير مخادع ، وهكذا من جديد مع غيره وغيره . وعندما يحدث هذا للمرء مرات عديدة وخاصة مع هؤلاء الذين كان يعتقد أنهم [ه] أقربهم إليه وأشد رفاقه خلوصا له ، فإن الامر ينتهى به بعد ان يجرح المرة تلو الأخرى إلى أن يكره كل الناس وإلى أن يعتقد أنه ليس هناك على الإطلاق أية استقامة (١٩٤) . أو لم تلاحظ أنت أن الامر ينشأ على هذا النحو ؟

فأجبت : تماما.

واستطرد : وأليس هذا قبيحا ؟ أليس واضحاً أن مثل هذا الشخص يحتك بالبشر فى سذاجة وبلا خبرة بالشئون الانسانية ؟ فلو كان قد دخل المعاملة بعد شيء من الخبرة والمعرفة ، إذن لكان [٩٠] نظر إلى الأشياء كما هى عليه ، أى أن الطيبين كل الطيبة والأشرار كل الشر ، كلا من هذين الطرفين قليل ، أما الكثرة الكثيرة فهى التى تقف موقفا وسطا .

ولكنى سألته : ماذا تقصد بهذا ؟

فأجاب : كما هو الحال مع الرجال شديدى القصر وأولئك عظيمى الطول . هل تعتقد أن هناك ما هو أندر من العثور على من هو عظيم الطول أو شديد القصر ، رجلا كان أو كلبا أو أى شيء آخر ؟ وكذلك الرجل شديد السرعة أو شديد البطء ، عظيم الجمال أو شديد القبح ، الأبيض كل البياض أو الأسود كل

(١٩٣) حرفيا « صحيح » . ويستخدم أفلاطون هنا الصفة التى تدل على الصحة.

(١٩٤) حرفيا « صحة » .

السواد ؟ ألم تلاحظ فى كل هذه الأمور أن أبعد الأطراف نادرة وقليلة العدد ، أما الحالات الوسطى فإنها عديدة ويسهل العثور عليها ؟

ورددت : هو كذلك تماما .

[ب] وأضاف : أفلا تعتقد إذن أنه إذا أقيمت مباراة فى الشر ، فانه سيظهر هنا كذلك أن الفائزين سيكونون فى عدد قليل ؟

فأجبت : هذا هو المحتمل .

واستطرد : هو المحتمل بالفعل . ولكن التشابه بين البراهين والرجال ليس فى هذا ، وإنما أنت الذى قدتنى منذ لحظة إلى هذا وقد تبعتك (١٩٥) ، كلا ، بل ها هو موطن التشابه : حينما يعتقد إمرؤ أن برهانا ما صحيح وذلك بدون أن يكون له علم مخصوص بفن البرهان ، ثم يأتى عليه بعد قليل ظن أنه فاسد ، وهو سيكون هكذا أحيانا ، وأحيانا أخرى ليس كذلك ، وهكذا من جديد مع برهان آخر وآخر . ويحدث كثيرا أن [ح] أولئك الذين يقضون وقتهم فى المجادلة (١٩٦) ينتهون ، كما تعلم ، بأن يعتقدوا أنهم صاروا علماء أوسع ما يكون العلم وأدركوا وحدهم أنه ليس بين الأشياء ولا بين البراهين ما هو صحيح (١٩٧) ولا يقينى ، وإنما كأن كل الموجودات ببساطة فى يوريبوس يرمى بها إلى أعلى وإلى أسفل ، ولاشىء يبقى ثابتا لحظة واحدة (١٩٨) .

فبادرت إلى القول : وإنه لحق كل الحق ما تقول .

---

(١٩٥) يعنى سؤال فيدون : « ماذا تقصد بهذا ؟ » ، ٩٠ ا .

(١٩٦) الاغلب أنه يقصد السفسطائيين وأتباعهم ومن سار على دربهم .

(١٩٧) انظر فوق ، هامش ١٩٣ .

(١٩٨) لعل فى هذا اشارة إلى مذهب هيراقليطس فى السيلان الدائم للأشياء .
ويوريبوس اسم مضيق لا ينقطع فيه التيار بين مد وجزر .

واستطرد : إذن ، فإذا كان هناك ، يافيدون ، برهان صحيح ويقيني فعلا وكان يمكن [د] إدراك ذلك (١٩٩) ، فستكون هذه الحالة مدعاة للرثاء : وهى أن المرء ، بعد أن يشارك فى بعض البراهين ، التى تبدو أحيانا صحيحة وأحيانا أخرى لا تبدو كذلك ، لا يعتبر ذاته هو نفسه مسئولا ولا عدم صلاحيته (٢٠٠) هو نفسه المسئولة ، بل ينتهى ، لأنه يعانى من ذلك ، إلى أن يرضى بأن يلقى عن نفسه المسئولية ليحملها على البراهين ، ولا يكف بعد ذلك طوال حياته الباقية عن كراهية البراهين وسبها ، فيحرم نفسه هكذا من حقيقة الموجودات ومن العلم اليقينى بهذه الموجودات (٢٠١) .

فقلت : نعم وحق زيوس ، سيكون ذلك مدعاة للرثاء .

فقال : فأول شىء يجب علينا إذن هو أن نحذر هذا ، وألا [هـ] ندع فكرة أنه ربما لم يكن هناك فى البراهين أى شىء صحيح تتسرب إلى نفوسنا ، بل يجب علينا [أن نعتبر] بالأولى أننا نحن أنفسنا الذين لا يسلكون السلوك السليم ، وأن نكون رجالا بمعنى الكلمة فنضع كل حماسنا فى السلوك على نحو سليم . وهكذا يجب أن تكون أنت والآخرون من أجل ما سيلى من كل العمر ، [٩١] وأنا نفسى من جانبى من أجل الموت : ذلك أنه قد يحدث أن أكون سالكا أنا نفسى فى الموقف الحالى بإزاء هذه المسألة سلوكا غير فلسفى ، على طريقة محبى الغلبة (٢٠٢) المجردين من كل ثقافة وتعليم . فهؤلاء القوم حينما يتنازعون حول شىء ، لا يعنيهم أن يحددوا طبيعة الأمر الذى يدور حوله النقاش ، حيث أن كل حماسهم يتجه

---

(١٩٩) أى أنه يقينى . لأن البرهان قد يكون يقينيا بغير أن ندرى .

(٢٠٠) atekhnoeia . أى عدم تخصصه .

(٢٠١) لأن البرهان العقلى هو الوسيلة الوحيدة لمعرفة الحقيقة .

(٢٠٢) أى الفوز فى النقاش من أجل الفوز .

إلى أن يقبل الحاضرون آراءهم . ولا أخالني في الموقف الحالي مختلفاً عنهم إلا من ناحية واحدة : فلست أتحمس من أجل أن يبدو ما أقول صحيحاً أمام الحاضرين ، فليس هذا عندي إلا أمراً ثانويا، وإنما من أجل أن أعتقد أنا نفسي إلى أكبر درجة ممكنة أن ما أقول هو كذلك . [ب] هذا هو إذن ، أيها الصاحب العزيز ، حسابي (٢٠٣) ، وانظر كم هو طموح : فإذا كان ما أقول صحيحا فعلا ، فلكم سيكون إعتقادي شيئا جيلا . وعلى العكس ، إن لم يكن هناك شيء ينتظر من يموت ، فسأكون قد وفرت هكذا على الجالسين مؤنة سماع أناتي في هذه اللحظات نفسها التي تسبق موتي . ولكن حالة الجهل هذه لن تستمر طويلا عندي ، وإلا لكان هذا أمراً سيئا ، بل هي ستنتهي بعد قليل .

واستطرد سقراط : وهكذا ، ياسيمياس وأنت يا كيبيس ، آتي مهيئا على هذا النحو للقاء النقاش . ولكن فيما يخصكما ، إن أردتما إطاعتي ، فإنه يجب عليكما أن تهتما [حـ] أقل الإهتمام بشخص سقراط وأن توجها أكبر الإهتمام إلى الحقيقة (٢٠٤) ، فإن بديت لكما أقول الحقيقة ، فاتفقوا معي عليها ، وإلا فقاوماني بكل ما تستطيعان من حجج ، آخذين حذركم من أنني ربما كنت أضلل نفسي وأضللكم بفعل الحماس ، وأترك فيكم ، مثلما تفعل النحل ، شوكتي قبل أن أذهب .

---

(٢٠٣) logizomai .

(٢٠٤) مبدأ رئيسي في الحوار الأفلاطوني .

(٥)

تعميق البحث من جديد

رد سقراط وبرهان جديد

(٩١ حـ — ١٠٧ د)

الرد على سيمياس (٩١ حـ — ٩٥ ا) — وعلى كيبيس : أبحاث سقراط (٩٥ ا — ٩٩ د) — منهجه الجديد (٩٩ د — ١٠٢ ا) — نظرية المثل (١٠٢ ا — ١٠٥ ب) — البرهان الجديد (١٠٥ ب — ١٠٧ ا) — خاتمة ونتائج (١٠٧ ا — ١٠٧ د)

قبل أن يرد سقراط على الإعتراضات يبدأ أولا بتلخيصها ، وذلك زيادة فى الوضوح من جهة ، ومن جهة أخرى بسبب الفاصل الطويل الذى يمتد بين آخر كلام كيبيس (٨٨ ب) وبدء رد سقراط المباشر (٩١ حـ) . وفيما يخص سيمياس، فان رد سقراط ينقسم إلى قسمين : فى الأول (٩٢ ا — هـ) يخيره بين نظرية الإنسجام ونظرية التذكر ، وفى الثانى (٩٢ هـ — ٩٥ ا) يبرز نوعين من النتائج غير المقبولة التى تنتج عن نظرية الإنسجام ، مما يؤدى إلى رفضها . وفيما يخص القسم الأول فان سقراط يطلب من سيمياس ان كان لا يزال يقبل نظرية التذكر وما تتضمنه من وجود النفس قبل سجنها فى الجسد ، فيجيب بالإيجاب لأن برهان

التذكر أقنعه أعظم ما يكون الاقناع . وعند ذلك يقول له إن عليه فى هذه الحالة أن يتنازل عن نظرية الانسجام لأنه لا يمكن أن يقول بالاثنتين معا : لأنه إذا كانت النفس انسجاما كان هذا يعنى أن وجودها لاحق على وجود العناصر التى يتوقف عليها الانسجام ، أى لاحق على وجود الجسد ، هذا على حين أن نظرية التذكر تتضمن أن وجود النفس سابق على وجود الجسد . وهكذا فإن عليه أنه يختار بين إحدى النظريتين لأنهما معاً لا تنسجمان . ويسرع سيمياس إلى نبذ نظرية أن النفس إنسجام معتذراً بأنها جاءت « بلا برهان » ،ولكنه كان قد رأى فيها، ككثير من البشر من حوله ، شيئا من « الاحتمال » . وهو ينتهز هذه الفرصة ليحذر من الحجج التى تعتمد على مجرد الاحتمال فى كل الميادين بما فى ذلك ميدان الهندسة .

ورغم تنازل سيمياس عن نظريته إلا أن سقراط ، الذى لا يهمه أن ينتصر رأى له بل أن يفحص الأمور من كل الجوانب حتى يصل إلى الحقيقة بشأن كل موضوع ، يمضى فى بيان بعض النتائج التى تنتج عن نظرية الانسجام والتى لا يمكن أن يقبلها سيمياس نفسه . وهكذا فان منهج رد سقراط يعتمد على فكرة التناسق، إما التناسق بين فكرتين أو نظريتين وإما التناسق بين نتائج النظرية وما نقبله أو نرفضه مستقلا عنها . وتتضمن نظرية الانسجام أن الانسجام لا يمكن أن يعارض خصائص وسلوك العناصر التى ينتج عنها (٩٢ هـ — ١٩٢) ، بل هو يتبعها ولا يقودها . ولكننا إذا نظرنا فى تطبيق هذا على النفس (٩٤ ب وما بعدها) وجدنا أن النفس هى التى تقود الجسد ، وخاصة عندما تكون حكيمة ، كذلك فإنها تعارضه وتخالفه . وكل هذا غير ممكن إذا اعتبرنا أن النفس انسجام . ولما كان سيمياس يعتقد أن النفس هكذا سلوكها فإنه يقبل مع سقراط أنها ليست نوعا من الانسجام (٩٤ هـ — ١٩٥) . النتيجة الثانية التى تتضمنها نظرية

سيمياس أن الانسجام يقبل الأكثر والأقل ، فالقيثارة يمكن أن تكون أوتارها أكثر أو أقل تآلفا ، ويمكننا فى هذه الحالة أن نقول كأن الانسجام أكثر أو أقل انسجاما . والآن : هل يمكن أن نقول نفس الشيء عن النفس ؟ هل يمكن أن نقول إن هناك نفساً أكثر نفسا من نفس أخرى ؟ بالطبع لا (٩٣ ب) ، ومن جهة أخرى ، فإنه لما كنا نعتبر ضمنا أن النفس الطيبة هى النفس المنسجمة المنظمة فإننا إذا اعتبرنا أن كل الأنفس أنواع من الانسجام ، إذن فكلها ستصير أنفسا طيبة ، وكيف سيكون إذن تفسير وجود الأنفس الشريرة ؟ هل سنقول عنها إنها بلا انسجام ؟ أم نقول عن الأخرى إن لها انسجاما طيبا يضاف على انسجامها الأصلى ؟ ولكننا كنا قد قبلنا أن انسجاما لا يمكن أن يكون أقل أو أكثر انسجاما من انسجام آخر ، وأن نفسا لا يمكن أن تكون أكثر أو أقل نفسا من نفس أخرى . وهكذا فأحد شيئين : إما أن نقول إن كل الأنفس أنواع من الانسجام ولن يمكننا فى هذه الحالة تفسير الشرور ، وإما أن نقبل حقيقة الأنفس الشريرة فلن تكون الأنفس إنسجاما . هذه النتائج المتعارضة ليس لها إلا مصدر واحد وهو أن فرضنا الأول ، أى نظرية الانسجام ، فرض غير سليم ، وهو ما يعترف به سيمياس (٩٤ ح — ب) .

بعد انهيار الانسجام الطيبى ، يبقى على سقراط مجابهة كيبيس ، وهو أمر يحسب له كل حساب ويدرك أن مهمته لن تكون سهلة ، ولكن كيبيس نفسه يشجعه على الكلام معترفا كيف كان وقوع اعتراض سيمياس بأسرع مما كان يتصور ، ولهذا فإنه يتوقع مصيرا مشابها لاعتراضه هو (٩٥ ا — ب) .

ويبدأ سقراط هنا أيضا بتلخيص الاعتراض وينبه إلى أن المسألة التى يثيرها كيبيس باعتراضه ليست بالمسألة الهينة لأنها تخص مشكلة الكون والفساد أو النشوء والفناء بأكلها منظورا إليها من زاوية العلية ، باختصار : ما هى علة ظهور

الشيء إلى الوجود ثم اختفائه بعد ذلك (أن حدث)، ويعرض عليه أن يحكى له خبراته وبحوثه فى هذا الموضوع. وغرض سقراط من هذا الاقتراح، كما يعلنه، غرض متواضع: فهو ليس فرض حل على الصحبة الموجودة حوله، بل هو إضافة عناصر جديدة إلى البحث المشترك، ولعل كيبيس يجد فيها ما يهمه فيستخدمه لتوضيح وجهة نظره هو. إذن فباب البحث مفتوح وربما كان كذلك أكثر من أى وقت مضى (٩٥ ه — ٩٦ ا).

وهنا تثار مشكلة تاريخية دقيقة سود بشأنها الباحثون، وخاصة فى مفتتح القرن العشرين الميلادى فى أوربا، آلاف السطور، ألا وهى: هل تجارب سقراط وبحوثه التى سيحكيها هى تجارب سقراط التاريخى بالفعل أم هى لأفلاطون الذى يضعها على لسان سقراط؟ والخوض فى هذا الموضوع يستطيع أن يستغرق عشرات الصفحات (١)، ولهذا فلن نتعرض له هنا بالتفصيل، وسنظل نعتبر سقراط فى المحاورة معبرا عن آراء أفلاطون (على الأقل فى القسم الفلسفى من الحوار)، وهو الموقف الذى تميل إليه الغالبية الساحقة من الباحثين اليوم.

يقول أفلاطون إذن على لسان سقراط إنه كان معجبا فى شبابه أيما إعجاب بالعلم الطبيعى ومهتما به أيما اهتمام. وليس هذا بغريب على شاب أثينى متطلع إلى المعرفة فى العشر سنوات الأخيرة من القرن الخامس ق. م. (أى ٤١٠ — ٤٠٠ حينما كان عمر أفلاطون يمتد من السابعة عشرة إلى السابعة والعشرين)، وهو الوقت الذى كان السفسطائيون وسقراط يسودون أثناءه المسرح العقلى الأثينى، ولكنهم لم يكونوا وحدهم: فقد كان لايزال هناك أتباع المدارس السابقة وخاصة الفيثاغوريون، كما كانت ذكرى هيراقليطس وبارمنيدس لاتزال قريبة، وأقرب منها ذكرى أنكساجوراس الذى لم يكن قد مضى على

---

(١) أنظر المراجع التى يعطيها بلك (Bluck) فى ص ٥ من كتابه المشار إليه.

موته إلا بضع سنوات ، ونفس الأمر أيضا فيما يخص أنبا دوقليس (مات حوالى عام ٤٣٠) ، وكان ديمقريطس الشهير ، ناشر المذهب الذرى ، لايزال حيا أثناء كل تلك الفترة ، ولعل أفلاطون قد تأثر به تأثرا عميقا ، وإن لم نجد اسمه مذكورا ولا حتى مرة واحدة فى المحاورات . وإلى جانب هذا كله فإننا نعرف معرفة تكاد تكون يقينية أن أفلاطون قد تتلمذ فى شبابه على أحد اتباع هيراقليطس ، وهو أقراطيلوس الذى سمى أفلاطون باسمه إحدى محاوراته . أخيراً فإن معرفة شىء عن آراء الفلاسفة الطبيعيين لم يكن مقصوراً على خاصة قليلة العدد ، فلننظر مثلا فى مسرحية « السحب » للشاعر الكوميدى أرستوفانيز وسنجد فيها إشارات كثيرة إلى تلك المذاهب ، وما كان الشاعر ليضمنها مسرحياته لو لم يكن يدرك أن الجمهور يعرف عنها أطرافا كافية من المعرفة .

ويحدد أفلاطون السبب الذى دفعه إلى الإهتمام بعلم الطبيعة (الفيزيقا) : ذلك أنه من الرائع معرفة أسباب الاشياء فى كونها وفسادها . ولكن اهتمام أفلاطون كان اهتماما نقديا ، فقد كانت لديه تساؤلات حول علل بعض الظواهر ، وخاصة ظواهر تكون الكائنات الحية ، وظاهرة تكون الفكر ، ثم ظواهر فساد كل هذا ، وكان يتساءل كذلك حول مسائل تتصل بالسماء والأرض (٩٦ ب) . ويمكن ان نقول إن الاهتمام بالعلية هو الذى دفع أفلاطون الى الاهتمام بعلم الطبيعة أكثر من أن يكون العكس هو الصحيح . فهو قد ذهب الى آراء « الفزيولوجيين » (أى حرفيا « المتكلمين عن الفيزيقا » ، وهكذا فلا شأن لهذا التعبير بعلم وظائف الأعضاء) محاولا أن يجد اجابات عن تساؤلاته هو ، ولم يذهب اليها خالى الذهن ليخزن فى عقله ما يقولون .

والدليل على هذه النظرة النقدية أن أفلاطون خرج من اتصاله بالمذاهب الطبيعية بخيبة أمل تصل الى حد الشك . فقد اتصل بها وكان يظن أنه يعرف أشياء

معينة معرفة يقينية ، وكان ذلك يبدو ليس فقط له بل وكذلك للآخرين من رجال عصره ، فاذا به يكتشف بعد ذلك أنه لم يعد يعرف إن كانت معارفه السابقة يقينية أم لا ، ويعبر سقراط ، المتحدث باسم أفلاطون ، عن هذا بقوله : « وقد أعمانى هذا البحث [فى مذاهب الفلاسفة الطبيعيين] الى درجة عظيمة ، حتى أنه أطار منى ما كنت تعلمت من أشياء اعتقدت من قبل أننى أعرفها » . ويبدو أن هذا النص يعبر عن حالة من تتجاذبه الآراء فلا يدرى ما هو الصواب منها وما هو الخطأ ، ورغم أن أفلاطون لا يحدد مصدر حالة الشك هذه ، أو على الأقل حالة اللايقين ، الا أنه يبدو ، ان كان فهمنا النص صحيحاً ، أن المصدر هو اختلاف الطبيعيين فيما بينهم . فإذا أخذنا الأمثلة التى يذكرها هو قبل ذلك مباشرة (٩٦ ب) حول المسائل التى كانت تشغل باله ، وجدنا فيها اشارات الى هذا الإختلاف الشديد ، ولنأخذ على الخصوص مسألة تكون ظواهر الفكر من احساسات وذاكرة وحكم وعلم ، فما الذى يجعلها تتكون وتظهر ؟ هل هو الدم كما يقول البعض ؟ أم الهواء كما يقول البعض الآخر ؟ أم النار ؟ أم هو الدماغ ؟ وهكذا . . . ونلاحظ أن المسألة التى يفصل فى تعارض المذاهب بشأنها هى مسألة الفكر ، ولهذا دلالته التى سرعان ما يكشف عنها النص صراحة . ذلك أن أفلاطون كان يهتم أقصى اهتمام بمشاكل الإنسان : ومن الوجهة الطبية بصفة عامة ، حتى أنه يعطى مسألة نمو الإنسان مثالا على فقدانه اليقين فيما كان يعرف (٩٦ ح) : فقبل اطلاعه على آراء الطبيعيين كان « يعرف » ، كما كان « يعرف » معظم الناس من حوله ، أن الإنسان ينمو بالأكل والشرب ، وأن اللحم الموجود فى الغذاء ينمى لحمه والعظم العظم وهكذا ، بحيث يكبر حجم الإنسان شيئا فشيئا فيصير كبيرا بعد أن كان صغيرا . هذا ما كان يعتقده قبل « بحوثه » وتأملاته فى مذاهب الفلاسفة الطبيعيين ، وما يوافق عليه كيبيس نفسه (٩٦ د) . أما بعدها ، أى

بعد اطلاعه على آراء الفلاسفة المتناقضة حول هذا الموضوع ، فهو لم يعد يدرى علة نمو الانسان .

ولكن أفلاطون يوسع من دائرة نتائج بحوثه ، فهى لا تخص الإنسان وحسب ، ولكنها تخص النمو أو الزيادة فى كل صورها ، وعلى الأخص فى ميدان المسائل الرياضية : الأحجام والأعداد . وهو يعطى مجال الأعداد أهمية خاصة لأنه « أوضح » (٩٦ هـ ٢) ، ونحن نعلم أن أفلاطون كان عظيم الإهتمام بالرياضيات وكان يعتبرها أول الفنون أو العلوم . فهو لم يعد يعرف أسباب الزيادة والنقصان فى الأعداد . فقد يبدو أن الجمع هو سبب الزيادة كما هو الامر فى حالة إضافة واحد إلى واحد فيصبحا اثنين ، ولكن أفلاطون اضطرب عندما انتبه الى أن القسمة تستطيع أيضا أن تقسم الواحد الى اثنين ، وهكذا فإن الشىء وضده ، أى الجمع والقسمة ، يولدان نفس النتيجة . وهكذا فانه لم يعد يعرف كيف يصير الواحد واحدا ، ولا كيف ينشأ أو يفنى أو يكون أى شىء على وجه الإطلاق . ثم يضيف أن ذلك كان نتيجة المنهج (methodos) السابق فى البحث . وما هو بسبيل البحث عن طريقة أخرى لتفسير الاشياء فى نشأتها وفنائها ، باختصار لتفسير وجودها .

وقبل التقدم فى التعليق على عرض سقراط ينبغى أن نتساءل عما يقصده بذلك « المنهج » وعن بحثه عن طريقة أخرى النظر فى الموجودات . أما عن المسألة الأولى فإنه لا شك يقصد النظريات الطبيعية السابقة بصفة عامة ، لأن الكلمة اليونانية المذكورة تستطيع أن تدل ، كما نرى ذلك من بعض استخدامات أفلاطون نفسه لها ، على مضمون المذاهب إلى جانب طريقتها فى التفسير . ولماذا نذهب بعيداً وكلمة « المذهب » العربية نفسها تستطيع بذاتها أن تدل على طريقة الاعتبار وعلى الآراء الناتجة عن ذلك ولكن المعنى الأول لها هو « البحث » ، لأنها تكونت من

التقاء hodos بمعنى الطريق وحرف meta بمعنى « مع » . وتؤكد استخدامها في هذا المعنى الكلمة الأخرى المستعملة إلى جانبها في الأصل اليوناني (٩٧ ب ٩ : tropos ، وتعني النحو أو الاتجاه) . وهكذا فإذا كان أفلاطون يريد على الأخص الحديث عن « الطريقة في البحث » أو « المنهج » السابق ، فماذا يقصد به على وجه التحديد ؟ والإجابة على هذا السؤال ذات أهمية لأنها ستحدد سبب إعراض أفلاطون عنه بعد خيبة أمله فيه . هناك رأى (٢) يقول إن هذا المنهج « ينحصر في إعطائنا، بديلا عن التفسير وفي مكانه، تقريراً وأوصافاً، أي باختصار إقناعنا بروايات أو بحكايات تزعم أنها ذات قيمة في ذاتها بدلا من أن تكون امتدادات للتفسير العقلي ، كما هو حال أساطير أفلاطون » . أي أن هذا المنهج لا يقدم « تفسيراً » للظواهر وإنما هو يكتفي بالوصف والتقرير . ولكننا لا نزال نتساءل بعد هذا عن طبيعة هذا المنهج نفسه . وفي رأينا أنه يمكن وصفه بأنه منهج « مادي » ، ذلك أنه ليس صحيحاً أنه لا يفسر ، بل هو يفسر الظواهر ، وإنما الذي يميزه هو أنه يقدم لها عللا مادية (الحار والبارد في حالة تكون الكائنات الحية ، والدم أو الهواء ... الخ في حالة الفكر وغير ذلك) . هذا هو ما نستطيع قوله على ضوء ٩٦ ا — ٩٧ ب ، وسنرى أننا يجب أن نضيف أنه منهج « ميكانيكي » في التفسير ، ولكن هذا لن يكون ممكنا إلا على ضوء الفقرة التالية مباشرة في النص والتي يتحدث فيها سقراط عن مذهب انكساجوراس .

ويبدو أنه يجب أن نفهم كلام أفلاطون عن بحثه عن منهج آخر (٩٧ ب ٦ — ٧) على ضوء كلامه هذا حول طريقة أنكساجوراس ، فهذه الإشارة تمهيد لعرض منهج جديد في التفسير (وبالتالي في البحث) عرض لأفلاطون بمناسبة

---

(٢) صاحبه ليون روبان في تقديمه لتحقيقه وترجمته للمحاورة ، ص ٤٦ (أي بالأعداد الرومانية XLVI) ، هامش ١ .

اتصاله بآراء أنكساجوراس . وهى قد تكون على الأقل تمهيداً غير مباشر ، بمعنى أنه أصبح يحاول الوصول إلى طريقة مختلفة عن طرائق الطبيعيين لفهم الكون والفساد ووجود الأشياء، وأنه وهو فى حالته هذه وقع على كتاب أنكساجوراس.

ولكى نحسن قراءة هذه الفقرة الهامة (٩٧ ب — ٩٩ د) ، يجب أن نميز فيها بين شيئين : ا)توقع أفلاطون ماسيكون عليه مذهب أنكساجوراس (٩٧ حـ — ٩٨ ب) ، ب) وما وجده عليه بالفعل (٩٨ ب — حـ) وهو ما سيؤدى إلى نقد أفلاطون للمذهب الطبيعى الميكانيكى فى العلية خلال ما يتبقى من الفقرة (٩٨ حـ — ٩٩ د) . وعلى ضوء هـــذا التقسيم يبدو واضحاً أن الحديث عن أنكساجوراس نفسه لا يحتل إلا مكانا محدوداً فى هذه الفقرة التى تبدو مخصصة فى الحقيقة لعرض آراء أفلاطون النقدية والإيجابية فى مسألة العلية، أى لعرض نقده لمذاهب السابقين بعامة (ومنهم أنكساجوراس)ولعرض رأيه هو الجديد فى العلية أى المذهب الغائى .

ولنبدأ بهذه المسألة الأخيرة لأن أفلاطون نفسه يبدأ بها فهى التى تهمه . وهو يعترف أن تصوره الجديد للتفسير السبى جاءه عند سماعه لأحدهم يقرأ فقرة فى كتاب لأنكساجوراس تقول إن العقل (noûs) هو منظم كل شىء ، فوجد فى هذه الفكرة المفتاح الأمثل لعلاج المشكلات التى جعلته يضطرب من قبل، ووجد أنه سيكون حسنا ، أى حلا مرضيا لظواهر العلية، أن نقول إن العقل هو علة كل شىء . وتصور أنه يمكن القول إن العقل يضع كل شىء فى موضعه وينسق بين الأشياء ويضعها فى نظام (kosmos). وهو يقوم بكل ذلك مطبقا مبدأ الأفضل أو الأحسن . ويهتم أفلاطون بتأكيد أن العقل يفعل هذا ليس فقط مع كل شىء على حدة ، بل وكذلك مـــع الـكل ، وفكرة الكل ستكون من المفهومات الأفلاطونية الهامة وستحتل مكانة عظيمة فى محاورة « طيماوس » .

وهكذا فإذا أردنا تطبيق هذه النظرية الجديدة على مسألة الكون والفساد ، التى احتلت مكان المركز فى الفلسفة الطبيعية السابقة وسيستمر فى احتلال مركز هام عند أفلاطون وعند أرسطو، وحاولنا اكتشاف العلة التى من أجلها ينشأ شىء أو يفنى أو يوجد بصفة عامة ، فإننا يجب أن نتساءل عن أفضل طريقة لوجوده ولنشاطه الفاعل أو المنفعل . ويضرب أفلاطون على ذلك مثلا مفصلا هو مثل شكل الأرض . فإذا قلنا أنها مسطحة أو مستديرة ، فيجب علينا ، للأخذ بهذا الرأى أو ذاك ، أن نكشف عن وجه الأفضلية فى ذلك، وإذا قال قائل مثلا إنها فى مركز العالم ، فعليه أن يثبت أنه من الأفضل (لها ولباقى الأشياء) أن تكون فى المركز . وهكذا الحال أيضا فى مسائل الفلك مثلا ، فيما يخص الشمس والقمر وغيرهما من الكواكب والنجوم، فإن التعليل المرضى لسرعاتها المختلفة واتجاهات حركاتها وما يعن لها من أحوال (أى ما تنفعل به من أحداث) يكون ببيان أنه من الأفضل أن تفعل ما تفعل وأن يحدث لها ما يحدث . وهذه الأمثلة توضح لنا الفرق بين نظرية أفلاطون وعلم الطبيعة السابق عليها، فأفلاطون لا يريد أن يصف أو أن يقرر فقط بل هو بعد التقرير والوصف يفسر ، هذا على حين أن الكثير من مذاهب الطبيعيين السابقين كانت تظن أن وصفها للحال الذى عليه الأشياء هو فى نفس الوقت تفسير لها ، وحتى عندما كانت تفسر الظواهر فإن ذلك كان يتم بالرجوع إلى علل مادية ، أما أفلاطون فإنه يريد الرجوع إلى علة عقلية ، هى النظام الذى يفرضه العقل المدبر لكل شىء وللأشياء ككل . وسنعود بعد قليل لاستكمال عرض أوجه الفرق بين النظريتين حين نعرض للفقرة التالية (٩٨ ب — ٩٩ ح) .

هذه هى النظرية الجديدة التى خطرت لأفلاطون عند سماعه أن أنكساجوراس يقول إن العقل منظم كل الأشياء . بأى اسم يمكن أن نسميها ؟ لا شك أنه يمكن

القول إنها نظرية غائية فى الطبيعة ، لأن العقل بوضعه كل شىء فى مكان معين وبتنسيقه بين الأشياء ، باختصار بالنظام الذى يضفيه على الكون ككل وكأجزاء ، يفعل كل ذلك باعتبار غاية معينة ، ومن هنا كان اسم الغائية . ولكن صعوبة تقوم : ذلك أن أفلاطون نفسه لا يستخدم فى فقرتنا هذه إسم « الغاية » ، وإنما هو يتحدث معظم الوقت عن العقل وعن التنظيم وعن الأفضل . وربما اقتربنا من حل مناسب إذا تساءلنا : وماهى الغاية التى يهدف إليها العقل فى تنظيمه الأشياء ؟ وحين نجيب : هى ما هو أفضل أو أحسن ، فاننا نكون قد وضعنا أيدينا على المفهوم الأساسى فى النظرية الجديدة ، وهو بالفعل المفهوم الذى يستخدم أكثر من غيره فى فقرتنا الحالية . ولكن هذا المفهوم يحتاج إلى تحديد أدق . فالحق أن أفلاطون يستخدم كلمة beltistos (أنظر مثلا ٩٧ حـ ٦ ، ٨ ، هـ ٢ ، ٩٨ ا ٥) التى تعنى « أفضل » أو « أحسن » ، وكذلك كلمة aristos التى تعنى نفس الشىء ، والكلمتين هما صيغتا المقارنة الشاذتان للصفة « حسن » (agathos) ولكن بعض المترجمين يترجم الأولى « بالأفضل » والثانية « بالأكمل » ، وبالطبع فإن ماهو أحسن وأفضل هو أيضا فى نفس الوقت أكمل ، ولكننا نظن رغم هذا أن فكرة الكمال ليست هى ما يقصد إليه أفلاطون حينما يستخدم الكلمتين معاً (٩٧ د ٣) ، بل يبدو أن استخدامه لها معا مقصده التأكيد . ولكن أفلاطون يستخدم كلمة ثالثة هى كلمة « الخير » (agathon) إلى جانب الكلمة الأولى حينمايقول : « وهكذا ، مخصصاً لكل شىء علته وعلة جميع الأشياء ككل ، فإننى اعتقدت أنه سيشرح بالتفصيل الأفضل لكل شىء بمفرده والخير المشترك لجميع الأشياء » (٩٨ ب ١ — ٣) . وعلى ضوء هذا النص نستطيع أن نقول إن المفهوم الأول لنظرية أفلاطون التى لاحت له انما هو فى الحقيقة مفهوم « الخير » وبه يجب أن تسمى أكثر من تسميتها بالإشارة إلى مفهوم الغاية أو الأفضل . هذا هو

تصور أفلاطون الجديد الذى يسمح له بتفسير كل شىء تفسيرا نهائيا يقفه عنده ولا يحتاج إلى التساؤل بعده . وهذه نقطة يؤكد عليها أكثر من مرة فى (٩٧ هـ — ٩٨ ب) ، فهو يعتبر أن التفسير بالخير أو الأفضل أو الغاية تفسير كاف يرضى العقل ويقنعه .

وقد سارع أفلاطون إلى قراءة الكتاب فى لهفة ليرى ماسيصنعه أنكساجوراس بهذا المبدأ الذى منى أفلاطون بكل تلك الأمانى وليضع يده على تلك المعرفة الجوهرية : معرفة ماهو أفضل وما هو أسوأ . ولكنه سرعان ماسقط من شاهق أمله حينما وجد أنكسا جوارس لا يستخدم العقل أى استخدام لتفسير نظام العالم بل يأخذ كعلل أشياء « غريبة » كالهواء والأثير والماء وغير ذلك مما شابه . إن مصدر خيبة الأمل هو الفرق الشاسع بين الإعلان والتنفيذ أو بين المشروع والتفسير الفعلى ، فكأن مثل أنكسا جوراس مثل من يبدأ بإعلان أن سقراط يفعل كل ما يفعله بالعقل (ولنلاحظ هنا أن أفلاطون يقيم مماثلة بين العقل على المستوى الكونى والعقل على مستوى الشخص البشرى) ، ولكن حينما يأتى إلى تفاصيل أفعاله مأخوذة واحداً واحداً لايستخدم هذا المبدأ أى استخدام ، وانما يقول مثلا إن السبب فى جلوس سقراط فى المكان الذى هو جالس فيه الآن هو أن جسمه مكون من عظام ومن عضلات ، وأن العظام تفصلها عن بعضها البعض مفاصل وتحيط بها العضلات وهى مرنة مما يسمح لها أن تتوتر وأن تسترخى وهذا يسمح بدوره للعظام أن تأخذ أوضاعا مختلفة ، وهاهو السبب فى أن سقراط يجلس الآن مثنى الساقين . ويضرب سقراط مثلا ثانيا على هذا النوع من التفسير الذى سيعلل حديث سقراط مع أصدقائه فى السجن بالصوت الذى يصدر منه وبالهواء الذى ينتقل خلاله وبحاسة السمع التى تستقبله وهكذا .

سقراط مع أصدقائه في السجن بالصوت الذى يصدر منه وبالهواء الذى ينتقل خلاله وبحاسة السمع التى تستقبله وهكذا .

، وهذان المثلان يوضحان فى جلاء طبيعة الفرق بين منهج الفلسفة الطبيعية فى التفسير السببى والمنهج الذى كان يفكر فيه أفلاطون . وقد قلنا من قبل إن المنهج الأول منهج مادى لأنه يلجأ إلى الهواء والماء . . . الخ ، أما منهج أفلاطون المقترح فإنه منهج عقلى . وهو عقلى من وجهين : ليس فقط من حيث أنه يقول بوجود عقل مدبر لكل الأشياء ، بل وكذلك من حيث أنه يجعل العلة الأخيرة للأشياء وللظواهر التفصيلية الغاية الحسنة التى وضعها لها العقل المنظم أى الأفضل أو الخير . وهو من هذه الوجهة الأخيرة يعارض المنهج السابق الذى يمكن أن نقول ليس فقط إنه مادى بل وإنه ميكانيكى كذلك ، بمعنى أنه يضع مصدر العلية فى تركيب الشىء وفى طريقته فى أداء وظائفه ، فيكفى أن يقول إن سقراط جالس فى السجن لأن عظامه وعضلاته سمحتا له بذلك ، وأنه يتحاور مع أصدقائه لأن له صوتا ولهم آذانا ولأن الهواء ينقل الصوت، لكى يظن أنه فسر جلوسه وحديثه، فالحقيقة أنه لا يجيب هكذا إلا على سؤال «كيف»، فتفسيره تفسير ميكانيكى أو أداتى (نسبه إلى الأداة) .أما أفلاطون فلا يعتبر هذا التفسير كافيا ، انما التفسير الكافى والمرضى فى نظره هو الذى يجيب على سؤال «لماذا» أى «لأى هدف»، باختصار التفسير الغائى على شرط أن يحدد «الأفضل» . وهكذا فإن العلة الحقيقية لجلوس سقراط فى السجن وحواره مع أصدقائه هو أن المحكمة الأثينية رأت أنه من الأفضل لأثينا أن يعدم وأنه نفسه رأى أنه من الأفضل ومن الخير له ألا يهرب وأن يبقى فى السجن .

ومن علامات نقص التفسير المادى الميكانيكى أن نفس معطياته ، أى العظم والعضلات مثلا ، يمكن أن تؤدى إلى نتائج متعارضة ، فهى تستطيع أن تفسر

وجود سقراط فى السجن كما تستطيع أن تفسر هربه ووجوده فى مدينة أخرى ، أى أنها يمكن أن تكون سببا للشىء وضده مما يبين أنها فى الواقع لاتفسر لا هذا ولا ذاك . وأفلاطون لا يريد أن يقول إن العظام والعضلات لا دخل لها على الإطلاق فى جلوس سقراط فى السجن ، انما الذى يريد أن يقوله هو أنها لا تكفى ، فهى عوامل مساعدة بل هى ضرورية أو لازمة ولكنها ليست كافية . فأفلاطون يميز فى نص هام يعتبر حدثا فى تاريخ الفلسفة اليونانية وفى نظرية العلية على وجه الخصوص بين ما هو « علة على وجه الحقيقة » و « ما بدونه لاتكون العلة علة » أى لاتكون علة مؤثرة ، بعبارة أخرى بين العلة ولزوم العلة . وهو يعتبر أن إطلاق إسم العلة على هذا العامل الأخير انما هو إستخدام خاطىء للغة وإهمال فى تحديد معانى الألفاظ .

وقد أشرنا إلى تمييز أفلاطون (٩٧ ب ٢ — ٣) بين « الأفضل » لكل شىء على حدة « والخير » للأشياء مجتمعة أو للكل ، ويخيل إلينا أنه سيكون من المفيد أن نميز فى حديث أفلاطون عن العلة بين الفقرات التى يتحدث فيها من وجهة النظر الأولى وتلك التى يتحدث فيها من وجهة النظر الثانية ، ويبدو أن حديثه فى ٩٨ ب — ٩٩ ب كان من خلال وجهة نظر « الأفضل » للأشياء فى تفصيلاتها ، أما فى ٩٩ ب — حـ فإنه يعود إلى المستوى العام أو الكونى ليضرب مثلين ثبات الأرض وشكلها ، ولينتقد هؤلاء الذين يقولون إنها ثابتة فى مكانها لأن إعصاراً دوامياً يحيط بها ولأن السماء تسندها فلا تقع ، أو إنها مثل الإناء الكبير لأن الهواء تحتها ، وينسون الإشارة إلى تلك القوة التى جعلت الأشياء موضوعة حاليا فى أفضل وضع لها . هذه القوة ، وهى لابد إلهية ، هى قوة الخير وما يجب أن يكون ، وهى التى تربط كل الأشياء معاً ، وهى التى يجب البحث عنها لأنها وحدها قادرة على تفسير نظام الكون تفسيراً كافياً .

هذا هو المنهج الذى يجب أن يتبع ، وقد كان أفلاطون على استعداد لأن يكون تلميذاً لكل أستاذ يعلمه تفاصيله ، ولكنه لم يجد هذا المعلم ولم يستطع السير بنفسه فى هذا البحث . لم لم يستطع ؟ الكلمات القليلة التى بين أيدينا (٩٩ حـ ٨ — ٩) لا تشفى غليلا ، فلا يزيد أفلاطون عن قول إنه حرم من الوصول إلى تحديد طبيعة هذا النوع من العلية : فلا هو تعلمه على يد معلم آخر ولا هو استطاع بتفكيره الخاص الوصول إليه .

وهنا نصل إلى منعطف رئيسى من منعطفات التجارب التى يحكيها سقراط . فقد خاب أمله فى مذاهب الطبيعيين فتركها ، ووضعه فى التفسير الغائى بمبدأ الخير ولم يستطع السير فيه فتركه هو الآخر . ولكنه تركه مرغما وعلى غير ما كان يتمنى وها هو يتعلق الآن بمنهج ثالث يعبر عن اتجاهه نحوه بتشبيه يجرى يحسن أن نتوقف أمامه لحظة . فهو يقول إنه ، بعد ادراكه عدم استطاعته الوصول إلى نظرية غائية تبين كيف أن الخير هو منظم كل شىء ، لجأ إلى « الإبحار ثانية » أو إلى « رحلة ثانية » . والتعبير تشبيه متداول فى اللغة اليونانية ، وهو يدل بصفة عامة على محاولة بعد فشل محاولة أولى ، وتكون لهذه المحاولة الثانية قيمة أقل لكنها أفضل من لا شىء ، فهذا التعبير يدل على البديل الذى يلجأ إليه المرء، ليس لأنه الأحسن على الإطلاق ، بل لأنه أفضل من غيره بالمقارنة . ويجب أن ننتبه إلى أن هذه الرحلة أو المحاولة الجديدة هى محاولة فى نفس الميدان ، أى فى مجال نظرية العلية (كما يقول النص صراحة فى ٩٩ د) ، وهكذا فإن نظرية المثل والمنهج الفرضى المقدم معها فى نفس الوقت يدخلان فى رواية سقراط من باب نظرية السببية التى موضوعها هى نفسها تفسير الكون والفساد (كما علمنا من ٩٥ هـ) والآن : ما مغزى استخدام هذا التعبير ؟ وهل ينطوى على شىء من السخرية فيما يخص السؤال الأول ، فلا شك أن مغزاه هو أن أفلاطون كان يتمنى الوصو

إلى نظرية غائية شاملة ولكنه لم يستطع ، وأنه يعتبر ان التفسير الغائى هو أفضل أنواع التفسير العلى ، وبالتالى فإنه يقدمه على التفسير الصورى الذى سيعرضه منه بعد كنتيجة لتلك المحاولة الجديدة . ونشير هنا إلى أن فكرة الخير ستعود إلى الظهور فى محاورة « الجمهورية » والتفسير الغائى بصفة عامة سيحتل مكانة رئيسية فى « طيماوس » . وعندنا أن تعبير « الرحلة الثانية » لا يحمل فى حديث سقراط شيئا من السخرية . وقد اشار بعض المعلقين (٣) إلى احتمال وجود علاقة بين هذا التعبير وحديث سيمياس فى ٨٥ حـ — د الذى يستخدم أثناءه تشبيها بحريا هو الآخر حين يقول : إذا لم يستطع المرء لا أن يتعلم بنفسه ولا أن يتعلم من غيره) ونلاحظ أن أفلاطون يشير إلى هذين الإمكانين فى موضعنا الحالى أيضاً : ٩٩ حـ — د) فليس أمامه إلا أن « يعبر » الحياة كأنها البحر على رمث من خشب ، ويقصد بذلك أفضل الآراء البشرية وأصعبها على التفنيد (وهذا يذكرنا أيضا بطبيعة « الرحلة الثانية » هنا) ، هذا إذا لم يجد أمامه وسيلة أكثر وثوقا هى الوحى الإلهى . وهكذا فان سيمياس يعرض إمكانات أربعة ، وعلى فرض وجود موازاة بين فقرتنا الحالية وحديثه هناك ، فإن « الرحلة الثانية » تقابل الإمكان الثالث وليس الإمكان الرابع (وهو الوحى الإلهى) (٤) . وفيما يخص السؤال الثانى فإننا لا نرى فى استخدام هذا التعبير سخرية ما ، وإنما كل ما هنالك هو بعض التواضع . والسؤال الحقيق هو : لم هذا التواضع ؟ نحن لا نظن أن ذلك التواضع زائف وأن سقراط انما سيقدم فى الحقيقة النظرية التى يعتقد فى ثقة أنها ستحل كل المشكلات ، لأن ذلك غير صحيح: فهذا التواضع حقيقى لأن النظرية

---

(٣) أنظر روبان فى تعليقه على النص .

(٤) وهو ما ظنه هذا المؤلف ، المصدر السابق ، ص ٤٨ (XLVIII) من المقدمة ، هامش ٢.

المعروضة تتقدم ، وسيظل ينظر إليها حتى آخر الحوار (١٠٧ ب)، على أنها محاولة، وذلك مهما بلغت أهميتها ، وهناك تأكيد على أن الموضوع كله يمكن أن يعاد النظر فيه بالإضافة إلى ما فيه من جوانب لاتزال غير محددة (مثلا ١٠٠ د).

والنظرية الجديدة التي يعرضها سقراط هي التي ستسمى بنظرية المثل ، وهو يعرضها على مراحل ثلاث : ا) مرحلة التقديم : ٩٩ د — ١٠٠ ا ، ب) مرحلة التحديد : ١٠٠ ب — ﻫ ، ﺣ) ومرحلة الأمثلة التفصيلية : ١٠٠ ﻫ — ١٠١ ﺣ، ويلي ذلك د) فقرة هامة يعرض فيها أفلاطون المنهج الذي يستخدمه في مرحلته الجديدة وهو منهج الفروض .

وهو يبدأ تقديمه للنظرية الجديدة بملحوظة ذات أهمية. ذلك أنه أرهق من دراسة الأشياء أو الموجودات المتعينة كالأرض أو جسم الإنسان أو غير ذلك . ويبدو من إطار الحديث أن الطريقتين السابقتين للنظر ، أي مذاهب الطبيعيين المادية الميكانيكية وكذلك اتجاهه هو الذي لم يسر فيه إلى نهايته أي المذهب الغائي ، كانتا معا تهتمان بالأشياء الحسية وبالنظر فيها هي نفسها بحثا عن التفسيرات السببية لها . ولكن أفلاطون خشي على نفسه أن تصاب بالعمى إذا هو أخذ في التطلع مباشرة إلى الحسيات ، كما يحدث للبعض أن يفقدوا النظر إذا تطلعوا إلى الشمس أثناء الكسوف . وعلى هذا عدة ملاحظات . أولا أن أفلاطون يستخدم هناك منهج المماثلة ، وهو منهج في البحث والبرهان يحتل مكانة يجب أن يحسب حسابها في الفلسفة الأفلاطونية . ثانيا أن المقصود بالنفس هنا هو العقل . ثالثا أن المقصود هو ، فيما يبدو ، أن الإستغراق في الشيء ليس دائما هو الطريقة المثلى لتأمله . ولنأخذ نحن مثلا لوحة تصويرية وسنجد أن تطلعنا إليها عن قرب شديد لن يفيدنا إلا قليلا بل قد يضر وأنه من الأفضل التراجع بضع خطوات لرؤيتها عن بعد . ويمضي أفلاطون في تفصيل مثل النظر إلى الشمس أثناء الكسوف،

فيقول إن من يخشون على أبصارهم ينظرون إليها فى هذه الحالة على سطح الماء أو على سطح جسم عاكس آخر ، باختصار يفضلون رؤية صورتها على رؤيتها مباشرة . واعتقد أفلاطون أن من الأفضل إذن ألا يدرس الأشياء الحسية فى وجودها المادى بل أن يدرسها فى « صورها » . ماذا ستكون هذه الصور ؟ إنها logoi هذه الأشياء ، ما معنى logoi هنا ؟ يختلف المترجمون حول مقابل هذه الكلمة ، ونظن نحن أن معناها هنا هو التصور العقلى أو المفهوم . وهكذا فبدلا من النظر فى هذا الفرد أو ذاك من البشر ، فإن أفلاطون يفضل النظر فى فكرته أو فى التصور العقلى للانسان ، أى فى مفهوم الإنسان لكى يبحث فيه حقيقة الإنسان ، أى عن العناصر الجوهرية التى تكون مفهوم « الإنسان » والتى لا يكون الإنسان إنسانا إلا بها ، وهكذا مع سائر الأشياء الأخرى .

ويسارع أفلاطون إلى التنبيه إلى أن « اللوجوس » لن يكون «صورة» للشىء بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة حيث تقابل الصورة الأصل . فالتشبيه لا يجب أن يؤخذ على اطلاقه ، فأفلاطون لا يوافق أن دراسة الأشياء فى تصوراتها العقلية يعنى دراستها فى صور لها أكثر مما يعنى دراستها فى وجودها المتعين المحسوس. دراستها فى صور لها أيضا (١٠١ ا) . وواضح غموض هذه الإشارة، ورغم هذا فان قصد أفلاطون يبدو واضحا : فهو يريد أن يقول إن دراسة الأشياء فى مفاهيمها العقلية يعنى دراستها فى شكل آخر لها ، ولكن هذا الشكل الجديد لا يجب أن يعتبر صورة للشىء بكل معانى هذه الكلمة ، بل إن عكس ذلك هو الأصح : فالشىء المادى هو الذى يجب أن يعتبر صورة « للوجوس » ، كما أن سقراط وهيپاس صورتان لمفهوم البشر ، ومن جهة أخرى فان اللوجوس إنما يعبر عن حقيقة الشىء ، وبالتالى فإنه أقرب إلى الأصل منه إلى الصورة حيث أنه يعبر عن العناصر الجوهرية للشىء . ويخيل إلينا أن التشبيه التالى قد يقرب القارىء من المقصود : فإنك إذا أردت معرفة مدينة جديدة بالمشى فى شوارعها مباشرة

فلربما انتهى الأمر بك إلى التيه، أما إن نظرت إليها فى صورتها التى هى خريطتها فلربما عرفتها على نحو أدق على حقيقتها أى فى علاقات عناصرها الجوهرية. وهكذا فإن الخريطة هى بمعنى ما صورة للمدينة ولكنها فى نفس الوقت ذات مكانة أهم من مكانة الصورة لأنها تعبر عن حقيقة المدينة.

يقول أفلاطون: على أية حال فهذا هو الطريق الذى سرت عليه: فى كل حالة كنت أضع (أو كنت أفترض) اللوجوس الذى يبدو لى أنه الأقوى (١٠١ أ ٣ — ٤). هنا تثور صعوبة توقف عندها المفسرون، هى: ما معنى logos هنا؟ نحن لا نظن أن له نفس المعنى الذى كان له فى الموضعين الذين يستخدم فيها قبل ذلك (٩٩ هـ ٥، ١٠٠ أ ١)، أى معنى «التصور العقلى»، وإنما هو يعنى هنا «قضية» أو «افتراضا» يجد أفلاطون أنه يناسب أكثر من غيره فى البحوث التى يجريها. والدليل على أن هذا هو المعنى هنا وليس معنى «التصور العقلى» هو أن هذه «القضية» التى ستوضع فى المبدأ فى كل حالة تعبر عن وسيلة منهج عام للبحث ليس فقط فى العلل بل وفى كل بحث آخر، وواضح أننا هنا سنكون بعيدين عن التصورات العقلية لكل شيء على حدة. المهم أن أفلاطون يبدأ أو يسلم بقضية يرى أنها الأقوى أو يفترض صحتها، وما سيتفق معها إعتبره صحيحا وما خالفها إعتبره خطأ.

ويدرك سقراط أن سامعيه قد لا يكونون فاهمين له كل الفهم، لهذا فإنه يشرح ما يقصد ويقول إنه ليس هناك جديد فى الواقع فيما يعرض الآن، لأنه نفس ما كان يقوله من قبل وأثناء هذا الحوار ذاته، أى نظرية المثل. فهو يبدأ من فرض أن هناك شيء هو الجمال فى ذاته وشيء هو الخير فى ذاته وشيء هو العظم فى ذاته وهكذا، وهو يفترض أن هذه الأشياء فى ذاتها ذات وجود وفى تفسيرنا، فإن «القضية» التى تحدثت عنها الفقرة السابقة ما هى إلا نظرية المثل

نفسها ، واستعمال الجمع logoi لا يقف عائقا أمام هذا الفهم، لأنه ستكون هناك مجموعة من القضايا المقبولة فرضا والتي ستقول كل منها : « هناك شيء هو كذا فى ذاته وهو ذو وجود حقيق » وهكذا ، وهذه القضايا ستخص ليس موضوع العلية وحسب بل وكل ألوان البحوث الأخرى (١٠٠ ا ٦).

ولعل من هذه البحوث الأخرى البحث فى الخلود على التحديد، لأن أفلاطون لا ينسى موضوعه الأساسى رغم كل هذه الدورة الكبرى التى روى أطرافها ورغم إثارة موضوع الكون والفساد والعلية والغائية ونظرية المثل . ولذلك فان سقراط يقول (١٠٠ب) إنه سيستطيع أن يبين لكيبيس كيف أن النفس خالدة إن هو وافقه على هذا الفرض الأساسى ، وسيكون منهجه إستخراج نتائج هذا الفرض وبيان أنه يؤدى إلى خلود النفس، وبالتالى فسيقبل هذا الخلود باعتباره حقيقة لأنه متفق مع ذلك الفرض الأساسى كما سبق أن أشار حينما تحدث عن طريقته العامة (١٠٠ ا) .

وقد لاحظ القارىء أننا قد دخلنا الآن فى مرحلة تحديد طبيعة النظرية الجديدة (١٠٠ ب — ه) . فبعد موافقة كيبيس على وجود « الأشياء فى ذاتها » (ولنتذكر أنها فرض وتحتاج بالتالى أكثر من أية فكرة أخرى إلى الموافقة عليها) ، يأخذ سقراط فى إيضاح أول خطوة تالية ألا وهى القول إنه إن كان هناك شيء ما جميل فإنه لن يكون كذلك إلا بسبب مشاركته فى « الجمال فى ذاته » ، وهكذا بخصوص كل الصفات الأخرى. وهنا نلاحظ ملاحظتين. أولاهما أن هذه القضية الجديدة تحدد أساس نظرية العلية الجديدة . الملاحظة الثانية هى على التحديد أننا بإزاء « قضية » أو فرض جديد ، ولهذا فإن سقراط يهتم بأخذ موافقة كيبيس على هذا الفرض وهكذا تكون لدينا قضيتان أساسيتان .

ومع قبول هذا التفسير الجديد فى العلية لم يعد أفلاطون بحاجة إلى الاهتمام

بتلك العلل القريبة التي كان الطبيعيون يتحدثون عنها والتي لا تؤدي إلا إلى اضطرابه وحيرته . وهكذا فإذا قيل إن شيئاً ما جميل وإن السبب هو لونه الباهر أو شكله أو غير ذلك من العلل المشابهة، فإنه يضع كل ذلك جانباً ويتمسك في بساطة بذلك المبدأ الذي وضعه والذي يشعر معه بالأمان واليقين، ألا وهو أن هذا جميل لا لشيء إلا لاشتراكه في الجمال أو لحضور الجمال فيه . بل هو لرغبته أن يسير على حذر وأن يبتعد عن المشكلات المعقدة التي قد تجره إلى متاهات ان يخرج منها ، لا يتساءل في هذه المرحلة ان كان هذا الشيء المعين الجميل جميلاً عن طريق حضور الجمال فيه أم عن طريق اشتراكه فيه أو أو عن طريق آخر ، بل يقول وحسب: هو جميل بسبب مشاركته في الجمال أيا ما كان شكل العلاقة بينهما وطبيعتها . هذه هي أوثق إجابة وأكثرها يقينا يستطيع أن يقولها لنفسه وللآخرين ، هي المرفأ الأمين .

ثم يدخل أفلاطون فيما يمكن تسميته بالمرحلة الثالثة من عرضه لنظرية المثل كنظرية في العلية ، وهي مرحلة التعميم والأمثلة المفصلة (١٠٠ هـ — ١٠١ حـ). وسنلاحظ على هذا الجزء أن كل الأمثلة ستؤخذ من ميدان الرياضيات وقد تكون العلة في هذا اهتمام أفلاطون بهذا العلم في تلك المرحلة من تطوره الفلسفي ، وقد يكون الدافع أيضا هو الرغبة في الوضوح. فهو بعد أن يضرب مثل الجميل والجمال يقول إن نفس الأمر أيضا ينطبق على الكبير والصغير ،فالشيء الكبير كبير بسبب « الكبر في ذاته » والصغير صغير بسبب « الصغر في ذاته » . وعلى هذا فإن كيبيس يجب أن يرفض قول القائل ان فلانا أكبر من فلان بالرأس وإن الآخر أصغر منه بالرأس أيضا، فهذا التفسير قد يحيره ويجعله يضطرب اذا ظهر معارض يقول له : وكيف يصير نفس الشيء (ارتفاع الرأس) سببا لشيئين متعارضين وهما الكبر والصغر ؟ وسيضطرب أكثر اذا أظهر هذا المعارض براعته وأراد

إحراجه بقوله ثانيا: وكيف يصير المرء كبيراً بشيء صغير؟ ونحن نلمح هنا إشارات الى بعض اعتراضات ممكنة من السفسطائيين أو ذات طابع سفسطائي بوجه عام (انظر الإشارات الساخرة الى « علم » المعارض الممكن وبراعته فى ١٠١ حـ ٩، هـ ٥، وانظر كذلك ١٠٠ حـ ١٠، ولو أن هذا النص الأخير يشير الى الفلاسفة الطبيعيين على نحو أخص).

ويشير أفلاطون الى اعتراض آخر ممكن قد يوجه الى من سيستخدم الجمع ليقول ان العدد اثنان تكوّن من إضافة واحد الى واحد، ثم يقسمه ليقول إن اثنين جاء من قسمة العدد واحد الى اثنين، فها نحن أمام علتين مختلفتين تولدان نفس الشيء (وكنا فى الفقرة السابقة أمام نفس العلة التى سببت شيئين متعارضين). فيجب الابتعاد عن كل هذه التفسيرات والتمسك بالحبل الآمن: أن الاثنين يتكون بسبب مشاركته فى «الإثنينية فى ذاتها» أن الواحد يتكون «بالواحدية فى ذاتها». ونلاحظ الآن أن أفلاطون يرفض ألوانا من التفسير لا يمكن نسبتها الى الفلاسفة الطبيعيين (إذا استثنينا منهم الجماعة الفيثاغورية). وهكذا فإن منهجه الجديد يعارض ليس فقط المنهج الطبيعى بل وكذلك التفسيرات الرياضية السابقة عليه ولابد أن من بينها الطريقة الفيثاغورية. ولا شك ان القارىء قد لاحظ ان نظرية المثل تتعدى بكثير مجرد الميدان الطبيعى والميدان الرياضى، فهى نظرية ذات طابع عام يمتد ليشمل كل مظاهر الوجود.

بعد ذلك تأتى فقرة ذات أهمية عظيمة (١٠١ د — هـ) لأن أفلاطون يحدد فيها بعض القواعد المنهجية التى تدل على تأثر البحث الفلسفى بطريقة البحث الرياضى. ويمكن تقسيم هذه القواعد إلى أربع أو ثلاث. فالقاعدة الأولى والرئيسية هى التمسك بالنظرية الأساسية التى وضعناها كمقدمة لكل بحوثنا. وتأتى بعد ذلك ثلاث قواعد ذات طابع سلبى. أولاها أنه إن هاجم أحد المبدأ نفسه (أى وجود

الأشياء في ذاتها) فإن علينا ألا نجيبه بل أن نفحص النتائج المترتبة على هذا المبدأ لكي نرى على الخصوص إن كان هناك اتساق بين بعضها والبعض أم لا. وهذا هو نفس ما يفعل في مجال البحث الرياضي، فنحن يمكن أن نفترض، أي أن نأخذ كبدأ مسلم به ، « *أن الخطين المتوازيين لا يلتقيان أو يلتقيان* » *وواجب ألا نجيب على* من يهاجم المبدأ نفسه إلا بعد أن نستخرج كل نتائج فرضنا ، فإذا رأينا أن بينها اتساقاً كان هذا علامة على قوة الفرض المبدئي . القاعدة الثانية هي أنه إذا ما اضطر المرء لتبرير المبدأ نفسه فإنه يفعل ذلك على نفس النحو بالرجوع إلى مبدأ أعلى أي أعم يكون أفضل من السابق أي أقدر على تفسير الأشياء وقادراً في الوقت ذاته على تبرير المبدأ الأول نفسه، ويمكن الصعود إلى مبدأ أعلى وأعم وآخر وآخر وهكذا حتى الوصول إلى مبدأ كاف ومرض أي مبدأ مقنع يقبله طرفا الحوار . ويقول أفلاطون في بدء عرضه لهذه القاعدة: «على نفس النحو» ، وفي هذا إشارة إلى التشابه بين طريقة السلوك في القاعدتين الأولى والثانية. فما هو وجه هذا التشابه ، خاصة إذا لاحظنا أن سلوكنا في الأولى سيكون بالنزول من المبدأ إلى نتائجه وفي الثانية بالصعود من مبدأ إلى مبدأ أعم ؟ قد يكون التشابه واقعاً في رفض قبول المناقشة حول المبدأ ذاته بل في الرجوع إلى شيء آخر ، بالنزول أو الصعود ، أي إما إلى نتائجه أو إلى مبادئه. ولكن التشابه الأعمق هو أننا في الحالتين نؤسس المبدأ بالاستعانة باعتبارات أخرى (وهذا متضمن جزئيا في الوجه الأول من التشابه) . القاعدة الثالثة كان يمكن أن تأتي في الترتيب الأولى لأنها أعم الثلاثة ، وهي تقول إنه لا يجب مناقشة المبدأ ونتائجه في نفس الوقت إذا كان المرء يسعى إلى اكتشاف حقيقة ما . ورغم أن القاعدة الأولى تتضمن إشارة إلى هذا الاعتبار ، إلا أن أفلاطون رأى التأكيد عليه لأنه ، فيما يبدو، سيميز الفيلسوف الحقيق، أي من يتبع فلسفته هو ، عن هواة الجدل في عصره وهم كثرة وعلى رأسهم

السفسطائيون ومن تتلمذ عليهم . وكانت هذه المجموعة - لا تزال ذات خطر حتى فى أوائل القرن الرابع ق. م. (أى فى الأعوام التى تلت إعدام سقراط)، وأفلاطون يهتم بمعارضة طريقتهم والتحذير منها ليس هنا فقط بل وكذلك فى محاورة «الجمهورية» وفى محاورة «فايدروس» . وعنده أنهم لا يهتمون فى الواقع بالبحث عن الحقيقة وإنما الذى يسعون إليه هو إظهار براعتهم أى الانتصار بأية وسيلة ، ومن هذه الوسائل على التحديد التحدث فى نفس الوقت عن قضية مـــا وعن نتائجها أو متضمناتها .

هذه هى قواعد المنهج الفرضى الذى يبدأ بالتسليم بوجود المثل وبالتسليم بأنها علل الأشياء . ورغم وضوح هذه القواعد فى ذاتها أمامنا على الأدق ، أى بحسب ما تعنيه بحروفها ، فإن معناها ومغزاها عند أفلاطون نفسه أمر ليس من السهل القطع به . ولهذا فانه يجب ان نبحث عن أمثلة منه هو نفسه لإيضاح ما يقصد . ونظن أننا نستطيع أن نعطى مثلين مأخوذين من نفس قسمنا الحالى ، من ١٠٠ ب – حـ ومن ١٠٠ د . ففى الموضع الاول نجد أفلاطون يضع أولا وجود الأشياء فى ذاتها وجوداً حقيقيا. هذه هى القضية الأولى أو المبدأ الاول . ثم يضع بعد ذلك أنها علل الأشياء ، وهو المبدأ الثانى . ويمكننا ان نقول ، مطبقين قواعد المنهج الفرضى المذكورة ، إننا إذا وقعنا على معارض للمبدأ الثانى ، فلا يجب أن نقبل على الفور المناقشة معه بشأنه وإنما نستخرج نتائجه بخصوص مشكلة العلية لنرى إن كانت متسقة ام لا . ثم اذا اضطررنا الى الدفاع عنه هو نفسه فإننا سنرتفع الى مبدأ أعلى منه وهو وجود الأشياء فى ذاتها هى نفسها ثم الى مبدأ أعلى وهـذا ان اقتضى الأمر . وعلى كل الاحوال فلا يجب ان نقبل المناقشة فى حقيقة المبدأ نفسه وفى متضمناته فى نفس الوقت . والمثل الثانى هو مبدأ تحديد طبيعة العلية بأنها مشاركة الشىء فى « المثال» . فاذا طلب الينا طالب ان نقول إن

كانت المشاركة هى حضور المثال فى الشىء ام اشتراكه فيه ، رفضنا الدخول فى هذه المناقشة وانتبهنا اولا الى النتائج ثم ارتفعنا الى مبدأ أعم وهوأن الاشياء فى ذاتها هى العلل ثم الى مبدأ اعم وهو وجود هذه الأشياء وهكذا .

وقد احتفل كثير من المفسرين بهذا المنهج الفرضى وتوسع الإنجليز منهم خاصة فى التعليق عليه . والذى نريد نحن ان نؤكد عليه هو طبيعة السبب الذى جعل أفلاطون يفرد له هذا المكان الهام فى «فيدون». وواضح أولا انه المنهج الرياضى معمما ، وقد سبق لأفلاطون ان أشار اليه فى محاورة « مينون » (٨٦ ﻫ وما بعدها) . وواضح كذلك ان ما يقوله هنا يهيأ لما سيقول فى « الجمهورية » (٥٣٣ ب — ﺣ) عندما يقارن فيها منهج الرياضيات الفرضى بمنهج الفيلسوف الديالكتيكى (او الجدلى) والذى يصل فيه ليس الى فروض بل إلى مبادىء مطلقة . والذى يغفل عنه كثير من المفسرين ، فى غمرة خصهم لدقائق ما يقوله أفلاطون، هو ان هذا المنهج الفرضى فى « فيدون » هو منهج الفيلسوف ، وهذا يشكل اختلافاً حاسما مع « الجمهورية » . وهكذا فإن السؤال :ولم كان الامر كذلك؟ يأخذ أهمية مضاعفة. وإجابتنا عن هذا السؤال تخرج من تفسيرنا العام للمحاورة وعلى الأخص لمكانها بين محاورات أفلاطون الأخرى . فنهج الفروض منهج طبيعى للفيلسوف فى محاورة « فيدون » لهذا السبب البسيط : أن نظرية المثل لا تزال هنا فرضاً يبحث أطرافه أفلاطون وليس بعد مذهباً مقرراً كما سيكون عليه الحال فى محاورة «الجمهورية » . وهكذا فان المبدأ الاساسى لنظرية العلية وبالتالى لنظرية الخلود لا يزال مبدأ فرضيا ، ومن هنا كان لزوم عرض منهج الفروض للتأكيد على الخصوص على ضرورة عدم الخلط بين مناقشة المبادىء ومناقشة النتائج فى هذه المرحلة التمهيدية التى تمر بها نظرية المثل .

بعد فترة توقف فى عرض حديث سقراط (١٠٢ ا — ب) ، يعود خلالها فيدون إلى الحديث مع إخيكراطيس الذى يبدى إعجابه بما قاله سقراط لوضوحه الشديد خاصة ، والتى يلتقط القارىء خلالها بعض أنفاسه ويستريح قليلا من توتر الإنتباه الذى استدعاه القسم السابق ، بعد فترة التوقف هذه ، التى تسمح كذلك بالإشارة من طرف خفى (أنظر النص) إلى أهمية العرض المنهجى السابق ، تدخل فى مرحلة جديدة هى القبل نهائية فى برهان سقراط على خلود النفس . فى هذه المرحلة الجديدة يحاول سقراط أن يحدد بعض جوانب العلاقة بين المثل والأشياء المشاركة فيها ، وبين الأشياء المشاركة فى المثل بعضها مع بعض ومع المثل ، وذلك من وجهة نظر المتضادات على وجه الخصوص .

ويبدأ سقراط بعرض ما يمكن أن نسميه بالخصائص أو الصفات النسبية . فاذا نحن قلنا إن سيمياس أكبر من سقراط ولكن أصغر من فيدون ، فعلى أى نحو يجب أن نفهم أنه سيكون فى سيمياس الكبر والصغر فى نفس الوقت ؟ يقول سقراط إن عبارة « سيمياس يتعدى سقراط » عبارة غير دقيقة لأنها تفترض كأنه فى طبيعة سيمياس أن يكون أكبر من سقراط ، ولكن الحقيقة أنه ليس أكبر من سقراط لأنه سيمياس بل بسبب الكبر ، تماما كما أنه أصغر من فيدون ليس لأنه سيمياس بل بسبب الصغر . وهكذا فإنه أكبر بالقياس إلى سقراط وأصغر بالقياس إلى فيدون (١٠٢ حـ ٤ ، ٧ ، وأفلاطون يستخدم هنا حرف pros الذى يعنى « من جهة » ، « نحو » ، « قريبا من » وغير ذلك) . بعبارة أخرى فإن أفلاطون يعبر هنا عن فكرة الخصائص النسبية ، ولكنه رغم هذا يقول بعد ذلك (١٠٢ حـ — د) إن فى سيمياس فى نفس الوقت الصغر والكبر ، وهو يجعل كبره يتجاوز صغر سقراط وكبر فيدون يتجاوز صغره هو ، فهو فى وضع بين بين .

ا الذى يجعل سقراط يقول كل هذا؟ إنما يهدف إليه هو التهيئة للمبدأ الأساسى الذى عليه سينبنى خلود النفس الذى سيستغرق عرضه كل الفقرة الممتدة من ١٠٢ د إلى ١٠٥ ب . هذا المبدأ هو أن الكبر (أو العظم) فى ذاته لا يمكن أبدا أن يكون فى نفس الوقت كبيرا وصغيرا ، وكذلك فإن الكبر الذى فينا ، أى الكبر المتحقق فى شىء ما (وهو ليس الكبر فى ذاته ، فهذا الأخير غير متحقق فى شىء ، بل هو « فى ذاته » ، أى ذو وجود مطلق) لا يمكن له هو الآخر أن يكون صغيراً (أنظر ١٠٢ د ، ١٠٣ ه ، ١٠٤ ب ، ح ، ه) . وظاهر أن أفلاطون ومن كان يسمعه أو يقرأه يفترض أنه من الممكن أن يكون الكبر فى ذاته موضوعا لصفة هى الكبر أو الصغر ، وهذا أمر يمكن الإعتراض عليه ولكن علينا أن ننتبه إلى أن هذا هو الحال حتى نحسن متابعة البرهان . والذى يهدف إليه أفلاطون ما هو فى الواقع إلا التعبير عن قانون عدم التناقض . فإذا كنا نقول : ا لا يمكن أن يكون ا ولا ا فى نفس الوقت ومن نفس الجهة ، فإن ترجمة هذا هو أن الكبر لا يمكن أن يكون شيئا غير الكبر . ولكن أفلاطون يهتم إهتماما خاصا بالأضداد ، ولهذا فهو يقول على الأقل : إن الكبر لا يمكن أن يكون صغيرا .

وإذا حدث وهاجم الصغر الكبر (ويرى البعض أن هذا تشبيه مأخوذ من اللغة الحربية) فإن الكبر لن يسمح لنفسه بأن يصير شيئا آخر غير الكبر . وهذا هو الفرق بين الأشياء فى ذاتها أو المثل وبين الكائنات المتعينة مثل سقراط أو هذه الشجرة . فالكبر فى ذاته يظل دائما محافظا على ذاتيته ، أما الكائنات الأخرى غير الأشياء فى ذاتها ، فإنها يمكن أن تكون كبيرة أو صغيرة . فإذا حدث واقترب الصغر من شىء كبير ، فأحد شيئين : إما أن ينسحب الكبر الذى فينا أمام الصغر وإما أن يفنى ما أن يحل محله الصغر . ولكن فى كلتا الحالتين لا يمكن



أن يبق ليكون فى نفس الوقت كبيرا وصغيرا . وهكذا ، وهذه هى النتيجة الهامة ، لحتى الكبر الذى فينا لا يرضى بأن يتحول إلى ضده (نقول « حتى » لأن ذلك واضح فيما يخص الكبر فى ذاته) .

عند هذا تدخل أحد الحاضرين ، وفيدون لايذكر من كان على وجه التحديد ، ليعترض بأن سقراط يقول الآن عكس ما كان يقول أثناء عرضه لبرهان الأضداد ، فقد قال عند ذلك إن الأكبر ينشأ من الأصغر والأصغر من الأكبر، وأن الضد ينشأ من ضده بصفة عامة . ويرد سقراط على هذا الإعتراض بأنه فى غير محله لأن هناك إختلافا بين موضوع الحديث الآن وفى بداية الحوار، ففى البداية كان سقراط يتحدث عن تكون شىء من ضده، أما الآن فإنه يتحدث عن الضد فى ذاته الذى لا يمكن أن يغير من ذاتيته ليصبح ضده ، وينطبق هذا على الضد الذى فينا وعلى الضد بإطلاق أى على الأشياء فى ذاتها المتضادة سواء منظورا إليها باعتبارها متحققة فينا أو فى ذاتها . ويبدو لنا أن الإعتراض صحيح ويظل قائما حتى بعد رد سقراط الذى لا يصح إلا مع الأضداد فى ذاتها ، أما الأشياء المتعينة فانها تقبل الأضداد ورد سقراط لا ينفى أنها تقبل الأضداد . ولكن لكى نحاول فهم أفلاطون ينبغى أن نشير إلى أنه يميز ليس فقط بين المثل والأشياء المتعينة ، بل وكذلك بين حالتين للمثل : حينما تكون منظورا إليها فى ذاتها ، وحينما ينظر إليها باعتبارها موجودة فى الأشياء المتعينة . وعلى هذا فرد سقراط يقوم على أن الأشياء المتعينة يمكن أن تتحول إلى ضدها كما جاء فى البرهان الأول على الخلود ، ولكن المثل وهى الأشياء فى ذاتها لا يمكن أبدا أن تقبل أضدادها ، أى لا يمكن أن تقبل أن تصير أضدادها وذلك سواء أكانت منظورا إليها فى ذاتها أو منظورا إليها باعتبارها متحققة فينا . وهكذا فإن الإنسان نفسه يمكن أن يصير ضده ويمكن أن يتقبل الأضداد ، ولكن لا الكبر أو الصغر أو الجمال المتحقق فيه ولا الكبر أو الصغر أو الجمال

فى ذاته يمكن أن يصير على التوالى : الصغر أو الكبر أو القبح . بعبارة أخرى فإن الأضداد فى ذاتها تستبعد بعضها بعضا وبالتالى فإن الصفات المقابلة لها والمتحققة فينا تستبعد بعضها بعضا هى الأخرى وبناء على التنافى المتبادل بين الأضداد فى ذاتها .

وفى الجزء الذى يلى (١٠٣ حـ وما بعدها) يضرب أفلاطون أمثلة جديدة لتأكيد المبدأ الأساسى فى كل هذه الفقرة وهو مبدأ الاستبعاد المتبادل بين الأضداد ولكن الأمثلة التى يضربها هنا تمهد بطريقة مباشرة للبرهنة النهائية على خلود النفس التى ستأخذ شكل البرهنة على استبعاد صفة الفناء عن النفس .

يقول إن هناك شيئاً فى ذاته هو الحرارة وشيئاً فى ذاته هو البرودة وهما ضدان ، وهناك كذلك النار والثلج . وبحسب المبدأ الذى تم الاتفاق عليه فإن النار لا يمكن لها أن تتقبل البرودة وتصبح ناراً باردة، وإنما إذا اقتربت منها البرودة فأحد شيئين : إما أن تنسحب أمامها وإما أن تفنى ، وهكذا الحال أيضاً مع الثلج والحرارة . والنتيجة العامة التى نخرج بها من ذلك هو أنه ليست الحرارة فقط التى لا يمكن أن تقبل ضدها وهو البرودة ، بل وكذلك أشياء تشارك فى هذا المثال مشاركة جوهرية ، أو بعبارة أفلاطون التى يكون لها دائما ، طالما هى موجودة ، شكل [الخصائص الجوهرية لـ] هذا المثال (١٠٣ هـ ٥) . وكما هو واضح فان هذه العبارة الأخيرة تجلب حالة جديدة من حالات المشاركة فى المثل . فعندما كنا نتحدث عن الكبير والصغير قلنا إن نفس الشىء المتعين ، سقراط مثلا ، يمكن أن يشارك فى هذا أو ذاك معا ولكن من جهتين مختلفتين وبالقياس إلى شيئين مختلفين . أما هنا فإننا بازاء حالات لا يمكن للشىء فيها ، النار مثلا ، أن يشارك معا فى مثال وضده إذا كان أحدهما هو المثال الذى يتلقى منه جوهره وهو مثال الحرارة فى هذه الحالة .

ويضرب أفلاطون أمثلة جديدة . فلنكن خالة مثال الفردية الذى يبقى على ذاتيته دائما (وهذا معنى أنه يحمل نفس الاسم دائما) ، ولكن هناك أشياء ليست هى مثال الفردية ولكن علاقتها به علاقة جوهرية ، مثلا العدد ثلاثة ، فلا يمكن للعدد ثلاثة أن يكون ثلاثة إلا مع مشاركته فى مثال الفردية . وهكذا فان الثلاثة لها إسمان أو تحديدان : أنها ثلاثة وأنها فردية ، وهكذا الحال أيضاً مع كل الأعداد الفردية التى يحمل كل منها إسما خاصاً ويشارك فى الفردية ولكن أياً منها ليس هو مثال الفردية . وهكذا أيضاً مع العدد إثنين وكل الأعداد الزوجية فى علاقتها مع مثال الزوجية .

أشرنا فى الفقرة الأسبق من كلامنا إلى أحد أوجه الجدة فى حديث سقراط الحالى . ووجه آخر هو أن أفلاطون فيما يبدو يمس هنا مشكلة أساسية ستقابله مرات عديدة فى المحاورات التالية وستكون موضع بحث مستفيض فى محاورة « بارمنيدس » ، ألا وهى مشكلة مشاركة مثال فى مثال آخر (وكانت المحاورة قد تعرضت من قبل لحالة مشاركة شىء حسى متعين فى مثال) . ذلك أن أفلاطون ، ومع أمثله الأعداد خاصة ، يبدو متحدثا عن علاقة مثال عام (الحرارة أو البرودة أو الفردية أو الزوجية) مع مثال نوعى (النار أو الثلج أو الثلاثة أو الإثنين) ، مع أننا يمكن أن نحس أنه فى ١٠٣ حـ ــ د يتحدث عن النار والثلج العاديين أى كشيئين متعينين ، ولكن النص ١٠٤ د سيرجح كفة التفسير الأول .

وينتقل أفلاطون إلى نقطة جديدة تقربنا من موضوع الخلود . فبالاعتماد على الأمثلة السابقة يصل إلى نتيجة أخرى وهى أن المثل المتضادة ليست هى وحدها التى لا تقبل بعضها بعضا ، وإنما كذلك أشياء أخرى ليست أضداداً فيما بينها ولكنها لا تقبل بعضها بعضا والسبب هو احتوائها على تلك المثل المتضادة . وهذا هو حال العدد ثلاثة والعدد إثنين . فعلى رغم أنهما ليسا ضدين (١٠٤ حـ ٥)

إلا أن العدد ثلاثة لن يقبل مثال الزوجية لأنه الضد للمثال الذى يكون جوهره وهو مثال الفردية(٥) .

ما هى طبيعة هذه الأشياء الأخرى التى لاتقبل أضداداً ؟ (١٠٤ حـ ١١ — ١٢) . إنها الأشياء التى ليست أضداداً مباشرة فيما بينها (كما هو حال الفردية والزوجية) ولكنها تحمل فى جوهرها الضد لشىء آخر ، وهكذا الثلاثة مثلا التى تحمل مثال الفردية فلن تقبل هكذا المثال المضاد وهو مثال الزوجية ، وهكذا الحال أيضاً مع الإثنين بازاء مثال الفردية ، والنار (التى تشارك فى مثال الحرارة) مع مثال البرودة ، والثلج (الذى يشارك فى مثال البرودة) مع مثال الحرارة (١٠٤ د — ١٠٥ ب) .

والآن تأتى المرحلة النهائية التى هيئت لها كل المراحل السابقة ، وهى مرحلة البرهنة على أن النفس لا يأتى عليها الموت . كنا من قبل (١٠٠ حـ وما بعدها) نقول إن شيئاً هو ما هو لأنه يشارك فى مثال محدد ، فشىء ما حار مثلا لأنه يشارك فى مثال الحرارة ، ولكننا وجدنا منذ لحظات أن هناك علاقة جوهرية بين الحرارة والنار ، فهذه النار هى التى ستصبح الحامل لجوهر المثال . وكذلك أيضاً مع المرض ، فإن حديثنا الأسبق كان يدعونا إلى قول إن المريض مريض بالمرض ، أما الآن فان لدينا إجابة ثانية تكون بالرجوع الى شىء يحمل جوهر المرض وهو الحمى ، وسنقول أيضاً إن الاعداد الفردية فردية بوجود « الوحدة » فيها ، وكنا من قبل نقول انها فردية لمشاركتها فى مثال الفردية .

على هذا الضوء ، فإن سألنا سائل : ما الذى يجب أن يوجد فى الجسم لكى

---

(٥) فى ١٠٤ هـ ٨ — ٩ يقول أفلاطون ان العدد ثلاثة ليس ضداً لمثال الزوجية .

يكون حياً ؟ فاننا سنقول « النفس » (وكنا سنقول حسب الحديث الاسبق : « الحياة ») ، فالنفس هى التى تحمل الحياة إلى الجسم . ولكن للحياة ضد هو الموت . وبحسب كل مقدماتنا السابقة وخاصة ١٠٤ ب — ١٠٥ ب ، فان النفس ولو أنها ليست الضد المباشر للموت ، إلا أنها تحمل فى جوهرها المثال المضاد له ، ألا وهو مثال الحياة (تماماً كما قلنا إن الثلاثة ولو أنها تحمل فى جوهرها الضد له وهو مثال الفردية) . والذى لايقبل الموت يسمى خالداً ، اذن فالنفس خالدة (١٠٥ ب — ه) .

ويبدو أن أفلاطون يميز بين الخالد وما لايفنى ، لهذا فانه يكرس الجزء الباقى ١٠٥ ه — ١٠٦ ه لإثبات أن النفس ما دامت خالدة فانها لاتفنى ، ونحن نتذكر أن اعتراض كيبيس الاصلى (٦٩ ه — ٧٠ ه) كان يخص البرهنة على عدم فناء النفس . ويأخذ أفلاطون فرضا هو أن « الفردية » كانت غير فانية ، فاذا كان ذلك كذلك فإن العدد ثلاثة الذى يشارك فى الفردية مشاركة جوهرية سيكون غير فان هو الآخر ، وكذلك الحال مع الثلج اذا كانت البرودة لاتفنى ، واذا حدث واقتربت الحرارة من الثلج فانه لن يفنى بل سينسحب من أمامها (وكان هذان هما الامكانان الذين تحدثنا عنهما من قبل) . ولكن اذا اعتبرنا أن كل ما هو خالد فهو أيضا لايفنى ، فان النفس اذن لن تقبل الموت اذا اقتربت منها . وهنا ينتقل الحديث الى النفس التى أثبتنا لها الخلود . ونترك الحديث عن الاشياء الاخيرة التى أفترضنا لها افتراضاً عدم الفناء كمجرد تقديم للحديث عن النفس (فالحقيقة هى أن الفردى أو الزوجى أو النار أو الثلج لايمكن أن يقال عنها أنها لاتفنى لانها ليست خالدة حيث أن الخلود ليس فى جوهرها وإنما هو من جوهر النفس كما أثبتنا من قبل) . وهكذا وعلى أساس إثبات عدم الفناء لما هو فان (وهو أمر يصعب أن يكابر فيه مكابر، لان هذا هو حال الالوهية وحال مثال

الحياة نفسه) فإن النفس خالدة ولا تفنى ، وإذا حدث وهاجم الموت الإنسان فإن الجزء الفانى فيه يتلقى الموت فيفنى ، أما النفس وهى الخالدة بطبيعتها فإنها تنسحب أمامه سالمة ولا تفنى . أما عن مصيرها فإنها تذهب إلى العالم السفلى ، إلى هاديس ، وتعيش فيه حقيقة .

هكذا ينتهى البرهان الأخير على خلود النفس الذى يعلن سقراط أنه مضمون أكثر من أى شىء (١٠٦ هـ — ١٠٧ ا) .

ويوافقه كيبيس على ذلك . ولكن السطور التالية (١٠٧ ا — ب) تحمل موقفين لهما بعض الأهمية . فسيمياس ، وإن كان يعلن رضاه عما قيل ، إلا أنه يتحفظ بعض الشىء وذلك لأسباب ذات صبغة عامة أو لأسباب مبدأية . فهناك من جهة خطورة الموضوع ، موضوع الخلود ، وهناك من جهة أخرى وعلى الأخص ضعف العقل البشرى بحسب مايرى كل إنسان من تجربته مع نفسه ومع الآخرين . فيوافقه سقراط على كل هذا ، ويضيف انه مهما تكن قوة المبادىء التى اتفقوا عليها وأقاموا على أسسها البرهان الأخير ، وهذه المبادىء هى القضايا التى تتضمنها نظرية المثل ، فإنه يجب إعادة وضعها دائماً تحت الإختبار ، وطالما ظهرت قوية فإنه لا يجب البحث أبعد من ذلك تطبيقا لمنهج البحث بالفروض . وهكذا إذن فإن نظرية المثل تبقى حتى النهاية فى محاورة « فيدون » فرضاً حتى وإن كان فرضا قويا ، وللقارىء أن يستخرج من هذا ما شاء من نتائج تخص البرهنة على خلود النفس ذاتها .

٩١ حـ — ١٠٧ د

[٩١ حـ] ثم قال : والآن إلى العمل . وقبل كل شىء ذكرانى بما قلتما إن بدا لكما أنى لا أتذكره . سيمياس من جهته ، فيما أعتقد ، يشك ويخشى أن النفس ،

رغم أنها ذات وجود أكثر إلهية [د] وجمالا من الجسد إلا أنها ربما تفنى قبله حيث أنها على هيئة انسجام . أما كيبيس فإنه بدا لى متفقا معى على أن النفس أكثر دواما من الجسد ، ولكنه يعتبر أنه ليس هناك من يستطيع أن يؤكد أن النفس ، بعد أن تستهلك أجساداً عديدة ، لن تفنى هى نفسها بعد أن تغادر آخر واحد منها ، وألا يكون هذا هو الموت : هلاك النفس ، حيث أن الجسد لن يتوقف أبداً عن الفناء . أليست هذه هى النقاط ، ياسيمياس وياكيبس ، التى علينا أن نفحصها ؟

[ه] فوافقا كلاهما على أنها هى هذه .

فقال سقراط : فهل ترفضان إذن كل البراهين المقدمة فيما سبق ، أم تقبلان بعضهما وترفضان الآخر ؟

فقالا : بل نقبل بعضها وليس البعض الآخر .

فقال : فما قولكما إذن فى ذلك البرهان الذى قلنا فيه إن التعلم تذكر ، وأنه إذا ماكان الأمر كذلك فلا بد ضرورة أن تكون[٩٢]نفسنا قد وجدت فى مكان ما قبل أن تقيد إلى الجسد ؟

فأجاب كيبيس : من جانب ، فإنى قد اقتنعت من قبل بهذا البرهان أشد اقتناع ، ولا زلت متعلقا به أكثر من أى برهان آخر .

وهنا قال سقراط : إذن ، أيها الغريب من طيبه ، يجب عليك بالضرورة أن تغير من رأيك ، إن أنت بقيت على هذا التصور : أن الانسجام هو شىء مركب ، من جهة ، وأن النفس من جهة أخرى نوع من الانسجام تكون من توتر عناصر(٢٠٥) الجسد . فأنت لن توافق[ب] نفسك أنت على أن تقول إن

(٢٠٥) هذه الكلمة غير موجودة فى النص ولكن السياق يفرضها ، وهى مبررة حرفيا لوجود meros (جزء ، عنصر) فى ٩٣ أ ٩ .

هناك انسجاما مكونا وسابقا على تلك العناصر التى تركب عنها . هل ستوافق على ذلك ؟

فأجاب : كلا على الإطلاق ياسقراط .

واستطرد سقراط : ولكن هل تدرك أن هذا نفسه هو الذى ستصل إلى أن تقول به ، ما دمت تقول ، من جهة ، بأن النفس كانت موجودة وجوداً سابقا على دخولها فى هيئة الإنسان وفى جسم إنسانى ، ومن جهة أخرى بأنها مؤلفة من عناصر لم توجد بعد ؟ ذلك أن الانسجام ليس بالشىء الذى تتصوره عليه : فالذى يوجد أولا إنما هى القيثارة والأوتار [حـ] والأصوات التى لم يدخل عليها الانسجام بعد ، وفى النهاية بعد هذه جميعا ينتظم الانسجام ويفنى الأول قبلها . فكيف ستوفق(٢٠٦) إذن بين هذا القول وقولك السابق ؟

فرد سيمياس : ذلك غير ممكن .

وعلق سقراط : ولكنه من اللائق أن يوفق المرء بين كلامه وخاصة إذا كان كلامه عن الانسجام .

فرد سيمياس : ان هذا لما يليق فى الحق .

واستطرد سقراط : فليس هناك إذن توافق بين ما تقول . ولكن انظر أى النظريتين تفضل : نظرية أن التعلم تذكر أم نظرية أن النفس إنسجام ؟

فرد : بل أفضل الأولى بكثير ياسقراط . أما الأخرى فقد [د] جاءتنى بلا برهان وكان يظهر عليها الاحتمال(٢٠٧) ولها مظهر براق ، ولهذا يعتقد فيها

---

(٢٠٦) لاحظ اللعب على الألفاظ فى هذا الجزء .

(٢٠٧) البرهان خاصية الفلسفة ، أما الاحتمال فهو غاية الخطباء والسفسطائيين ، أنظر « فايدروس » ، ٢٦٠ ا وما بعدها .

كثير من الناس . وأنا شخصيا على وعى بأن النظريات التى تقيم براهينها على الاحتمال إنما هى من قبيل الخداع ، وإذا لم يأخذ المرء حذره منها فإنها ستخدعه تماما ، سواء كان هذا فى الهندسة أو فى ميدان آخر . وعلى عكس ذلك فإن النظرية التى تدور حول التذكر والتعلم قد أقيمت على أساس(٢٠٨) يستحق أن يقبل . فقد قيل على القريب أن نفوسنا قد وجدت قبل دخولها فى الجسد على النحو الذى يوجد عليه جوهرها الذى يسمى باسم « ما هو موجود [وجودا حقيقيا] » . [هـ] وبحسب اقتناعى أنا نفسى ، فقد كان كنت محقا كل الحق فى قبول هذا [المبدأ](٢٠٩) . وهكذا فإنه يبدو لى ضروريا ألا أوافق أنا ، ولا أى شخص آخر ، من يقول بأن النفس إنسجام .

فعاد سقراط إلى الكلام : ولكن هلا نظرنا إلى الأمر من هذه الوجهة الجديدة(٢١٠) ؟ هل يبدو لك أن الانسجام أو أى شىء آخر [٩٣] مركب يحق له أن يكون سلوكه مختلفا عن سلوك تلك العناصر نفسها التى هو مركب منها ؟

— أبداً .

— ولا يحق له كذلك ، فيما يبدو لى ، ألا يفعل شيئا وألا ينفعل بشىء غير ما تفعله هذه العناصر وتنفعل به ؟

فوافقه على ذلك .

— إذن فلن يحق للانسجام أن يقود تلك العناصر التى يتكون منها ، بل أن يتبعها .

---

(٢٠٨) upothesis .

(٢٠٩) وهو الأساس المذكور .

(٢١٠) سقراط لا يكتفى بتنازل سيمياس ، ويمضى ليفحص الموضوع فى ذاته .

فوافقه في الرأي .

— فبعيد إذن كل البعد أن يكون للانسجام حركة أو صوت أو أي شيء آخر معارض لتلك العناصر التي تكونه .

فقال : بعيد ذلك حقا .

— كيف ؟ أليس كل انسجام هو بالطبيعة انسجام بحسب النحو الذي وفقت عليه عناصره ؟

فرد سيمياس : لا أفهم هذا .

فقال سقراط : إذا حدث ووفق بين عناصر الانسجام على نحو أفضل وأعظم، [ب] ألن يكون هناك ، إن كان يمكن أن تقبل حدوث هذا ، إنسجام أفضل وأعظم ، وإن كان ذلك على نحو أقل وبنسبة أصغر ، ألن يكون الانسجام أقل وبنسبة أصغر ؟

— تماما .

— والآن : هل الأمر كذلك مع النفس، بحيث تكون هناك نفس ، ولو إلى أقل حد ممكن ، أكثر نفسا من أخرى كما وكيفا ، أو تكون نفس الشيء ، أي نفسا ، ولكن بنسبة أصغر وعلى نحو أقل ؟

فأجاب : غير ممكن هذا على أي شكل .

فاستطرد سقراط : فلنستمر إذن بحق زيوس . يقال إن هذه النفس ذات عقل وفضيلة وإنها خيرة ، وعن أخرى إنها ذات جنون وشر [ح] وإنها سيئة . أو لا يقال هذا عن حق ؟

— بل عن حق يقال هذا .

---

(٢١١) أي يقبلون .

— ولكن أحد هؤلاء الذين يضعون (٢١١) أن النفس نسجام، ماذا سيقول عن طبيعة وجود تلك الأشياء التي توجد في النفس ، كالفضيلة والشر ؟ هل سيقول إن هناك من جديد انسجاماً آخر(٢١٢) وعدم انسجاماً كذلك ؟ إن احدى النفوس قد تم لها الانسجام ، وهي النفس الخيرة ، بمعنى أنها باعتبارها انسجاما تملك في ذاتها انسجاما آخر ، أما الأخرى فهي نفسها بغير انسجام ولا تملك في ذاتها انسجاما آخر ؟

فقال سيمياس : ليس بإمكاني أنا أن أجيب . ولكنه من الواضح أن هذا ما قد يقوله صاحب ذلك الفرض .

[د] فاستطرد سقراط : ولكننا كنا قد اتفقنا أن نفسا لا يمكن مطلقا أن تكون نفسا أكثر من أخرى أو أقل . وهذا الاتفاق يعني أن انسجاما لا يمكن أن يكون أكثر أو أكبر من آخر ولا أقل أو أصغر . أليس كذلك؟

— تماما .

— وأن ذلك الإنسجام ما دام لا يمكن له أبداً أن يكون أكثر أو أقل ، فإنه لا يمكن أن يكون قد وفق على نحو أكثر أو اقل . أليس هذا صحيحا ؟

— هو كذلك .

---

(٢١٢) النفس الحسنة الخيرة عند اليونان هي النفس المنسجمة ، فالخير علامة النظام في النفس . فإذا فرضنا أن جوهر النفس هو الانسجام ، ثم وجدنا أن نفسا ما خيرة ، فإننا سنحتاج إلى انسجام جديد (انسجام الخير) يضاف إلى الانسجام الأصلي الذي يكون جوهر النفس . ومن جهة أخرى فإننا إذا وجدنا نفسا شريرة فإننا سنضيف على انسجامها الأصلي عدم انسجام (هو عدم انسجام الشر) .

— وهذا الانسجام الذى لم يوفق لا على نحو أكثر ولا على نحو أقل ، هل سيشارك فى الانسجام على نحو أكبر أو أصغر ، أم على نحو واحد متساو ؟

— على نحو واحد متساو .

— إذن فما دامت النفس ليست أكثر أو أقل [ه] من أخرى فى كونها هذا الشىء بالذات ، أى كونها نفسا ، فإنها لن تكون قد وفقت على نحو لا هو أكثر ولا أقل .

— هو كذلك .

— وما دام الأمر كذلك فإنها لن تشارك على نحو أكبر لا فى انعدام الإنسجام ولا فى الانسجام ؟

— لن يمكن لها ذلك بالفعل .

— وما دام الأمر كذلك فمن جديد : هل سيمكن لنفس أن تشارك فى الشر أو فى الفضيلة أكثر من غيرها ، إذا اعتبرنا الشر فقدانا للانسجام ، والفضيلة انسجاماً ؟

— لن يمكنها ذلك .

[٩٤] — وأكثر من ذلك ، فيما يبدو ، إذا أردنا التعبير بدقة ياسيمياس، فإنه لن يكون ، إذا كانت انسجاما ، مشاركة البتة فى الشر . فمن المؤكد أن الانسجام باعتباره هذا الشىء نفسه على نحو كامل ، أى باعتباره انسجاما ، لن يشارك على أى نحو فى اللاانسجام .

— بالطبع .

— وكذلك النفس من غير شك ، فإنها باعتبارها نفسها على نحو كامل لن تشارك فى الشر .

ـــ كيف سيكون ذلك ممكنا بعد ما قلناه ؟

ـــ فبحسب هذه النظرية إذن فستعتبر كل نفوس جميع الكائنات الحية خيرة بعضها كالبعض جميعا ، ما دامت هذه النفوس كلها بالطبيعة هذا الشيء نفسه ، أى ما دامت نفوسا ؟

فقال : هذا ما يبدو لى ياسقراط .

واستطرد سقراط : وهل يبدو لك أن هذا كلام حسن ؟ وهل يبدو لك أن النظرية كانت ستصل إلى هذا الحد [ب] لو أن الفرض الأساسى ، ألا وهو أن النفس انسجام ، كان صحيحا ؟ (٢١٣)

فقال : كلا ، على الإطلاق .

وعاد سقراط إلى الحديث : والآن ماذا عن هذا ؟ من بين كل مافى الإنسان هل تقول عن شيء آخر غير النفس أنه يحكم ، وخاصة إذا كانت نفسا حكيمة ؟

ـــ كلا ، فى رأيى .

ـــ وهل تعتقد أنها ستذعن لانفعالات(٢١٤) الجسد أم أنها ستقاومها ؟ هذا هو ما أقصد : حينما يشعر الجسم بالحرارة والعطش ، ألا تجذبه النفس إلى الاتجاه العكسى ، أى إلى عدم الشرب ، وإذا شعر بالجوع إلى عدم الأكل ، وغير ذلك من آلاف الأمثلة التى نقول فيها إن النفس [ج] تقاوم حالات الجسد . أم لا ؟

ـــ بل هو كذلك تماما .

ـــ وقد كنا اتفقنا كذلك فى كلماتنا السابقة أن النفس لو كانت كذلك ، أى

---

(٢١٣) النتائج المتناقضة دليل فساد الفرض أو المبدأ الأصلى .

(٢١٤) من pathos ، أى ما ينفعل به الجسد ، اى ما يحل به من حالات ، مما يصاب به .

لو كانت إنسجاما ، فإنها لن تستطيع أن تصدر أنغاما معارضة للتوترات أو الارتخاءات أو الاهتزازات وغير ذلك من الحالات التي تنفعل بها العناصر التي هي مكونة منها ، وإنما هي ستطيعها ولن تستطيع ، على أى وجه ، لها قيادة وتوجيها ؟

فرد : لقد أتفقنا على ذلك ، وكيف كان يمكن ألا تتفق ؟

ـــ والآن ؟ أولا تبدو لنا الآن(٢١٥) فاعلة المضاد تماماً لكل هذا ، أنها تقود وتوجه كل تلك العناصر التي يقال إن وجودها [د] يأتي منها ، وأنها تعارضها في كل شيء أو يكاد طوال الحياة كلها وأنها تسودها بكل الطرق ، معاقبة هذه بأنواع من العقاب شديدة ولا تخلو من الألم ، كما هو الحال مع الرياضة البدنية والطب ، وهذه بألوان أخرى أكثر ليناً ، مهددة ومؤنبة تلك ؟ متحاورة مع الشهوات وألوان الغضب والخوف كما لو كانت تتكلم مع أشياء مختلفة عنها ؟ وعلى هذا النحو صور هوميروس مثلا الأمر في «الأوديسه» حيث جعل أوديسيوس يقول: « وقد ضرب صدره وأنب قلبه بهذا الخطاب : [هـ] كن قويا ياقلب ، فما أسوأ ما تحملت من قبل » . هل تظن أن هوميروس حين نظم هذين البيتين كان في ذهنه أن النفس انسجام وأنه من طبيعتها أن تنقاد لإنفعالات الجسد ، أم أن من طبيعتها بالعكس أن تقودها وأن تسودها ، وأن جوهرها شيء إلهي إلى درجة بعيدة إلى حد أنها لا يمكن أن تكون مجرد انسجام ؟

ـــ وحق زيوس يا سقراط : إن هذا هو ما أعتقد .

ـــ إذن ، يا صديقي الفاضل ، فلن يمكن لنا القول إن النفس [٩٥] نوع من

---

(٢١٥) بحسب ما نلاحظه في الواقع . راجع ٩٤ ب .

الإنسجام . لأننا فى هذه الحالة ، كما يبدو ، لن نكون على اتفاق لا مع هوميروس ذلك الشاعر الإلهى ، ولا مع أنفسنا نحن(٢١٦) .

فقال سيمياس : هذا صحيح .

واستطرد سقراط : حسناً ، فها نحن إذن قد جنينا رضاء الإلهة « هارمونيا » إلهة طيبه ، وذلك ، فيما يبدو ، بمعيار(٢١٧) . ولكن البطل « كادموس »(٢١٨) يا كيبيس ، كيف تنال رضاه وبأى البراهين ؟

فرد كيبيس : وإنك لواجدها فيما أرى . وعلى أية حال فإن برهنتك ضد نظرية الانسجام فاقت انتظارى بما أدهشنى . فحينما عرض سيمياس شكوكه وصعوباته كان يبدو لى من البعيد [ب] أن يوجد من سيقدر على الوقوف أمام نظريته . ولهذا فلكم أخذت من أنه لم يكن باستطاعته أن يصد برهانك منذ أول هجمة منك(٢١٩) . لهـــذا فلن يدهشنى أن تنال هجمة « كادموس » نفس المصير .

فأجاب سقراط : لاتغال كثيراً ، أيها العزيز ، حتى لاتقلب عين حاسدة البرهان الذى على وشك أن يأتى رأسا على عقب . ولكن هذا سيكون شأن الإله،

---

(٢١٦) وهو أخطر ، لأن اتساق العقل مع نفسه أهم من أى شىء آخر فى البحث الفلسفى .

(٢١٧) أى عن حق . و metriôs فى اليونانية عـلى علاقة بمعنى النسبة والتناسب والانسجام ، ومن هنا اللعب على الألفاظ . والانسجام فى اليونانية هو « الهارمونيا » .

(٢١٨) بطل أسطورى مؤسس مدينة طيبه ، وهو زوج هارمونيا .

(٢١٩) لاحظ التشبيهات الحربية هنا ، وراجع فوق ، ٨٩ حـ ومابعدها .

أما نحن ، إذا استخدمنا تعبير هوميروس ، فلنلتحم عن قرب مع نظريتك حتى نرى إن كانت ذات قيمة . هذا هو فحوى مطلبك : أنت ترى أنه من اللازم علينا أن نبرهن على أن النفس [ح] لا يأتى عليها فناء وأنها خالدة ، وذلك إن كان للفيلسوف الذى على وشك الموت أن يكون على ثقة ويعتقد أنه ، ميتا ، سيجد هناك فى العالم الآخر سعادة لا تقارن مع أخرى كان قد يصل إليها فى نهاية حياة من نوع مختلف ، على ألا تكون ثقة غير معقولة طائشة . لقد تم البرهان على أن النفس شىء ذو متانة وأنها من طبيعة إلهية وأنها قد وجدت من قبل أن نكون نحن بشراً . ولكنك تقول إنه ليس هناك ما يمنع من ألا يعنى كل هذا شيئا بخصوص الخلود ، بل يعنى فقط ان النفس طويلة العمر وأنها قد وجدت قبلنا فى مكان ما(٢٢٠) أثناء فترة من الزمن عظيمة الطول ، وأنها قد عرفت وفعلت العدد العديد من الأشياء ، ولكن [د] ذلك لا يجعلها فوق هذا خالدة ، بل دخولها نفسه فى جسد إنسانى إنما هو بداية لفنائها ، كأنه مرض ، وأنها تشقى من حياتها هذا النوع من الحياة وينتهى بها الحال إلى أن تفنى فيما يسمى بالموت . وأنت تضيف أنه لا يغير من الأمر شيئا أن تدخل فى الجسد مره واحدة أو مرات عديدة ، على الأقل بالنظر إلى ما يخشاه كل واحد منا : ذلك أنه حينما يجهل المرء إن كانت النفس خالدة وحينما لا يستطيع إعطاء البراهين على ذلك ، فإنه يحق له ، اللهم إلا إذا كان بغير عقل ، أن يخاف وأن يخشى . [هـ] هذا هو على التقريب ، فيما أعتقد ، ما تقول يا كيبيس . وقد عدت إليه مرات عن قصد منى ، وذلك حتى لا يغيب عنا شىء منه ، وحتى تستطيع ، إن أنت أردت ، أن تضيف إليه أو تسقط منه شيئا .

---

(٢٢٠) أو « على نحو ما » (pou) .

فرد كيبيس : ولكن ليس هناك الآن ما أريد إسقاطه أو إضافته : فهذا هو حقاً ما أقول .

وهنا أمسك سقراط عن الكلام لحظة طويلة متأملا بينه وبين نفسه شيئاً ما . ثم تكلم : ليست بالمسألة الهينة يا كيبيس تلك التى تثيرها . فهى تتطلب الفحص الدقيق لمشكلة علة التكون والفساد بصفة هامة . [٩٦] ولهذا فسأقص عليك ، إن شئت ، تجاربى بخصوص هذا . وبعد ذلك ، فإن وجدت من بين ما سأقول شيئا يبدو لك مفيداً من أجل الإقناع بالأشياء التى تقول بها ، فاستخدمه(٢٢١) .

فأجاب كيبيس : بل أرغب فى هذا على التحقيق .

— فاستمع إذن إلى ما سأقول . واستطرد سقراط : حينما كنت شابا ، يا كيبيس ، كنت متحمساً تحمسا عجيبا لذلك العلم الذى يسمى البحث فى الطبيعة(٢٢٢) . ولقد بدت لى شيئا باهرا معرفة علة كل شىء ، ما يجعله ينشأ وما يجعله موجوداً . وكثيراً [ب] ما شغلت نفسى بأن أقاب ظاهراً وباطنا مسائل أبدأ منها بهذه : هل تنمو الكائنات الحية على إثر حدوث نوع من التعفن فى الحار والبارد ، كما يقول البعض ؟ وهذه : بأى شىء نفكر : هل بالدم ، أم بالهواء أم بالنار ؟ أم أنه لا يأتى من أى من هذه جميعا ، بل انه هو الدماغ التى تأخذ منه إحساساتنا السمعية والبصرية والشمية ، وأنه من هذه تنشأ الذاكرة والفكر ، وهل حينما تصل الذاكرة والفكر الى درجة الإستقرار ينشأ عنها العلم ؟

---

(٢٢١) التواضع ظاهر هنا .

(٢٢٢) peri phuseôs istoria وهو العلم الطبيعى ، ما مبحث الفلاسفة الطبيعيين السابقين ، ومركزه الأكبر كان نشأة الكائنات ومصدرها ثم كيفية تحللها . الكلام التالى يشير إلى بعض المذاهب الفعلية ، وكذلك فى ٩٩ ب .

وأخذت كذلك فى البحث فى فساد هذه الأشياء ، وفيما يحدث فى السماء [ح] وعلى الأرض ، ، حتى لقد أقنعت نفسى فى النهاية بأنى لست موهوبا لهذا النوع من البحث أية موهبة كانت . وسأعطيك على هذا برهانا قويا . كانت هناك فى بادىء الأمر أشـــياء كنت أعرفها فى يقين ووضوح ، أو هكذا كان يبدو لى وللآخرين، ولكن هذا البحث أعمانى إلى درجة عظيمة حتى أنه أطار منى ما كنت تعلمت من معارف إعتقدت من قبل أننى أعرفها ، وذلك حول موضوعات كثيرة ، ومنها نمو الإنسان . فالحق أننى اعتقدت قبل هذا أنه واضح أمام الجميع أن الإنسان ينمو بالأكل والشرب ، [د] وأنه على إثر الطعام يضاف اللحم إلى اللحم ، والعظم إلى العظم ، وهكذا ، وعلى نفس القاعدة(٢٢٣)، تضاف الأشياء المتشابهة إلى بعضها البعض ، وهكذا يصير الحجم من صغير كما كان إلى كبير ، وعلى هذا النحو يصير الرجل الصغير كبيرا . هذا هو ما كنت أعتقد . ألا ترى أنت أنه كان معقولا (٢٢٤) ؟

فقال كيبيس : نعم .

ــ وانظر كذلك فيما يلى : كنت أعتقد أنه يكفى لى أن اعتبر ، حينما أرى رجلا طويلا واقفا بجانب رجل قصير ، [هـ] أنه أكبر منه بالرأس ، وهكذا فى حالة حصان مع حصان . وهذه أمثلة أوضح : كان يبدو لى أن العدد عشرة أكبر من العدد ثمانية بسبب العدد إثنين الذى يضاف إلى هذه ، وأن ذراعين أكبر من ذراع لأنهما يفوقانه بالنصف .

فسأله كيبيس : وما هو رأيك الآن بخصوص هذه المسائل ؟

فأجاب سقراط : ما أبعدنى ، وحياة زيوس ، عن الإعتقاد بأنى، بخصوص

(٢٢٣) logos. ولاحظ مبدأ التشابه هنا .

(٢٢٤) metriôs .

هذه الأشياء ، أعرف العلة (٢٢٥) لأنني لا أدرى كيف أسمح لنفسى ، حينما يضاف واحد إلى واحد ، بالقول إن كان الواحد الذى أضيف إليه الآخر هو الذى يصير إثنين أم أن الواحد المضاف والواحد المضاف إليه [٩٧] هما اللذان صارا اثنين بإضافة كل منهما إلى الآخر . ذلك أننى أعجب من أنهما ، حينما كان كل منهما منفصلا عن الآخر ، كان كل منهما واحداً بالطبع ولم يكن عند ذلك إثنين ، أما حينما اقترب كل منهما من الآخر فانهما صارا لهذا السبب إثنين : أى بسبب اجتماعهما الذى وضعهما قريبين كل منهما من الآخر . ولا أقدر كذلك على الإقتناع بأنه حينما يقسم الواحد فان هذا ، أى القسمة ، يصير من جديد هو الآخر علة ظهور الإثنين .[ب] لأن العلة السابقة لكون الإثنين كانت علة مضادة، حيث أنها كانت فيما سبق جمعهما قريبين كل من الآخر وإضافة هذا إلى ذاك ، أما الآن فهى أن أحدهما أبعد عن الآخر وفصل عنه . ولا أصل كذلك إلى إقناع نفسى أننى أعرف كيف يتكون الواحد ولا ، فى كلمة واحدة ، طالما اتبع هذه الطريقة فى البحث ، كيف يتكون أى شىء آخر وكيف يفنى وكيف يكون موجوداً . ولكن ها أنذا أجازف بابتكار منهج آخر بنفسى ، أما المنهج الأول فلا أقبله على أى نحو .

ولكنى سمعت ذات يوم أحدهم يقرأ فى كتاب مؤلفه ، كما قال، أنكساجوراس [ح] وفيه يقول إنه العقل منظم كل شىء وعلة كل شىء . ولقد انشرحت لفكرة هذه العلة ، وبدا لى أنه من الحسن ، على جهة ما ، أن يكون العقل هو علة كل الأشياء ، واعتبرت أنه إذا كان الأمر كذلك فإن العقل المنظم سيقوم بتنظيم الأشياء جميعها وسيضع كلا منها فى موضعه على أفضل نحو ممكن . وهكذا بحيث

---

(٢٢٥) وهو الموضوع الذى كان يشغل سقراط (الممثل هنا لأفلاطون فى رأينا) .

أنه إذا أراد أحد اكتشاف علة أى شىء، كيف ينشأ وكيف يفنى وكيف يكون موجوداً، فما عليه إلا أن يكتشف ما هو أفضل نحو له فى الوجود [د] أو فى الإنفعال بأى شىء آخر أو فى الفعل. وبحسب هذه النظرية فان الإنسان لن يحتاج إلا إلى البحث عن الأفضل والأحسن، وبهذا فإنه سيعرف من جهة أخرى بالضرورة الأسوأ، حيث أن نفس العلم موضوعه هذا وذاك معاً(٢٢٦). ووجدتنى هكذا سعيداً، وهذه الأفكار معى، باعتقادى أننى عثرت، فى شخص أنكساجوراس، على من يعلمنى علة كل شىء على نحو يوافق هواى أنا، وأنه سيذكر لى أولا إن كانت الأرض مسطحة [ه] أم كروية، وما دام سيذكر لى هذا فانه سيشرح كل تفصيل العلة والضرورة فى كل ذلك، ولم كان الأفضل أن تكون الارض هكذا ما دام هو القائل بمذهب الافضل، وإذا قال إن الأرض فى وسط الكون فليشرح لى بالتفصيل لم كان الافضل لها أن تكون فى وسطه. ولو برهن لى على ذلك، [٩٨] لكنت مستعدا ألا أطلب أى نوع آخر من العلية. وكنت مستعدا نفس الإستعداد بخصوص الشمس والقمر والنجوم الاخرى، ما دام سيعلمنى على نفس النحو ما يخص سرعتها بالقياس إلى بعضها البعض وانقلاباتها وغير ذلك من الاحداث التى تعرض لها، باختصار كيف يكون من الافضل لكل منها أن يفعل ما يفعل أو ينفعل بما ينفعل به. وما كان يمكن لى أن أتصور أن يذهب إلى القول بأن الاشياء قد نظمها العقل ثم يأتى بعد ذلك بعلة أخرى غير هذه: أنه من الافضل [ب] لها أن تكون على ما هى عليه. وهكذا، مخصصا لكل شىء علة وعلة جميع الاشياء ككل، فإننى إعتقدت أنه سيشرح بالتفصيل الافضل لكل شىء بمفرده والخير المشترك لجميع الاشياء. وما كان يمكن أن أضحى

---

(٢٢٦) من الافكار الاساسية عند أفلاطون (وأرسطو كذلك): العلم علم بالشىء وضده.

بآمالي بأي ثمن مهما غلا ، بل أخذت كتبه في حماس شديد لأقرأها بكل سرعة لأعرف في أسرع وقت الأفضل والأسوأ .

ولكن ، أيها الصديق ، ما أبعد ما ألقى بي بعيداً عن هذا الأمل الشاهق ، فقد رأيت أمامي ، وأنا أتقدم في القراءة ، رجلا لا يستخدم العقل أي استخدام ولا يعلل بهذه العلل (٢٢٧) [ح] التنظيم الذي عليه الموجودات ، بل يأخذ كعلل الهواء والأثير والماء وأشياء أخرى كثيرة وغريبة . ولقد خيل إلي أن حاله تشبه حالة رجل يقول إن سقراط في كل ما يعمله يعمل بحسب العقل ، ثم يأتي بعد ذلك ليقول علل كل شيء أفعله فيدلل قائلا أولا إن السبب الذي من أجله أنا الآن هنا جالس هو إن جسمي مركب من عظام ومن عضلات وأن العظام صلبة وأن لها مفاصل تبعدها عن بعضها البعض ، أما العضلات ، التي يمكن لها [د] أن تتوتر وأن تسترخي ، فانها تلتف حول العظام باللحم والجلد الذي يضم هذه جميعا معا . وهكذا فإن العظام حينما تتحرك في ملتحماتها والعضلات في استرخائها وتوترها ، هذا يجعلني مثلا قادراً على ثني أطرافي الآن ، وهو السبب الذي يجعلني أجلس هنا في هذا الوضع المنحني . ونفس الأمر كذلك بخصوص محادثتنا هذه معا فإنه قد يعطي عللا أخرى مشابهة ، فسيبررها بالصوت والهواء والسمع وعديد من أشياء [هـ] أخر من نفس النوع ، مهملا إعطاء العلل الحقيقية ، ألا وهي أنه بعد أن رأى الأثينيون أنه من الأفضل أن أدان ، رأيت أنا من جانبي لهذا السبب أنه من الأفضل كذلك أن أجلس هنا ، وأنه من الأعدل أن أتحمل ببقائي هذا الحكم الذي يكونون قد أصدروه . فقد كان يمكن ، وحياة الكلب (٢٢٨) ، [٩٩] أن تكون هذه العضلات

---

(٢٢٧) أي الأفضل والأسوأ .

(٢٢٨) قسم لعلة من أصل أورفي .

وهذه العظام منذ وقت طويل فى ميجاراً أو فى بؤشيا (٢٢٩) ، مدفوعة بمفهوم « الأفضل » ، إن لم أكن اعتقدت أنه من الأعدل ومن الأجمل خلقيا ، بدلا من الهرب والإفلات خفية ، أن أتحمل العقاب الذى وضعته المدينة .

ولكن تسمية مثل هذه الأشياء « بالعلل » أمر غريب كل الغرابة . فأن يقال أنه بغير أن تكون لدى هذه الأشياء ، كالعظام والعضلات وغير ذلك ، فلن يكون بمقدورى أن أنفذ أفكارى ، فان ذلك سيكون قولا حقا . أما أن يعتبر أنه بسبب هذه الأشياء أنى أفعل ما أفعل ، مع كونى أثناء ذلك عاملا بحسب العقل ، [ب] وليس بسبب اختيار الأفضل ، فانه سيكون فى ذلك إهمال كبير للدقة فى التعبير (٢٣٠). فان هذا يعنى عدم القدرة على تمييز ماهو علة حقيقية وهو شىء ، وما بدونه لا تكون العلة علة وهو شىء مختلف . فكأنى برجال يتعثرون فى الظلمة يطلقون إسما غير دقيق حين يدعون شيئا باسم « العلة » . وهكذا نجد أحدهم يحيط الأرض بزوبعة دوامية ويجعل السماء مسئولة عن بقائها فى مكانها ، وآخر يجعلها مثل المعجن الكبير ويضع الهواء كسند من تحتها . [ح] أما القوة التى بفضلها وضعت الأشياء على أفضل وضع كما هى عليه الآن ، فانهم لا يبحثون عنها ولا هم معتقدون أنها ذات قدرة إلهية ، بل يظنون أنهم لعلهم مكتشفون يوما « أطلس (٢٣١) » أقوى منها وأخلد يمسك على نحو أفضل بالأشياء جميعا ، ولا يدور

---

(٢٢٩) Boiôtia. منطقة إلى الشمال الغربى من أتيكا، منطقة أثينا، ومن مدنها مدينة طيبه .

(٢٣٠) يميز أفلاطون هنا بين العلة (ما هو افضل) وما هو لازم للعلة اى بغيره لا تكون العلة علة (العظم والعضلات ...) .

(٢٣١) شخصية اسطورية ، اخذ العمالقة، يحمل على كتفيه أعمدة السماء ويمنعها =

يخلدهم أنه فى الحق الخير والضرورة اللذان يربطان ويمسكان كل شيء . وفيما يخصنى من أجل معرفة أمر هذا النوع من العلة فسيسرنى أن أتعلم من أى إنسان. ولكن لحرمانى منها وعدم قدرتى على إكتشافها بنفسى أو تعلمها على يد آخر . [د] هل ترغب ، يا كيبيس، أن أقدم لك عرضا للجهود التى بذلتها من أجل منهج بديل(٢٣٢) فى البحث عن العلية ؟

فأجاب كيبيس : بل أرغب فى ذلك أشد ما تكون الرغبة .

واستطرد سقراط : بعد كل هذا ، وبعد ما أصابنى من مشقة فى دراسة الموجودات ، خطرت على فكرة أنه يجب أن أنتبه ألا يحدث لى مثلما يحدث للناظرين الفاحصين الشمس حينما تكون فى حالة كسوف، لأن بعضهم يفقد البصر أحيانا إذا هو لم [هـ] يفحص صورتها فى الماء مثلا أو فى شيء مماثل . كان شيئا من هذا النوع ما فكرت فيه وخشيت ألا تصير نفسى عمياء تماما إذا أنا نظرت فى الأشياء مستخدما العيون وإذا حاولت الاتصال بها عن طريق كل حاسة من الحواس . لهذا فكرت فى وجوب أن ألجأ إلى المفاهيم (٢٣٣) ناظراً فيها حقيقة الموجودات . ولكن ربما كانت هذه المقارنة [١٠٠] غير دقيقة من جانب ما لأننى لا أوافق أى اتفاق على أن النظر فى الموجودات عن طريق المفاهيم هو نظر فى صور بدرجة أكبر من النظر فى الأشياء الفعلية(٢٣٤). وعلى أية حال فقد

= من الإطباق على الأرض ، ومعنى الكلمة «الحامل» او «المتحمل» . وفى بعض الأساطير انه يقف عند المدخل الغربى للبحر المتوسط .

(٢٣٢) deutron ploun . حول كل هذا العرض الصعب بعض الشيء أنظر مقدمتنا .

(٢٣٣) logoi .

(٢٣٤) لأن هذه المفاهيم ليست فى الحق صوراً للأشياء بل هى أصولها .

إنطلقت فى هذا الطريق : فأنا أضع فى كل حالة كبدأ قضية أحكم أنها الأقوى ، وما يبدو لى متسقا معها أقبله باعتباره حقيقيا ، سواء كان ذلك بخصوص العلل أو بخصوص أية أشياء أخرى ، أما ما لا يبدو متسقا معها فإنى أعتبره غير حقيق. ولكنى أريد أن أعرض عليك ما أقول بشكل أوضح ، حيث يبدو لى أنك غير فاهم حتى الآن .

فأجاب كيبيس : كلا وحق زيوس ، لا أفهم كثيراً . [ب] فقال سقراط : ورغم هذا فليس فيما أقول شىء جديد . فهو ما فتئت أقول دواما فى مناسبات أخرى وخلال حديثنا (٢٣٥) .وسأحاول أن أوضح لك طبيعة العلة التى شغلت نفسى بها وسأعود من جديد هكذا إلى تلك الأشياء التى كثيرا ما ذكرناها تكراراً. وأنا أبدأ منها واضعا كبدأ شيئا هو الجميل فى ذاته وبذاته وشيئا هو الخير فى ذاته وبذاته وشيئا هو الكبير فى ذاته وبذاته وهكذا مع كل الأشياء الأخرى . فإذا سلمت لى بها ووافقت على وجودها ، فانى آمل : ابتداء منها ، أن أوضح وأكشف لك عن السبب الذى به تكون النفس خالدة (٢٣٦).

[حـ] فقال كيبيس : إنى مسلم لك بهذا ، فليس عليك إلا أن تسرع فى إستكمال عرضك .

وعاد سقراط يقول : فانظر إذن ما ينتج عن ذلك لنر إن كنت ستكون على نفس الرأى وإياى . ذلك أنه يظهر لى أنه إذا كان يوجد شىء جميل إلى جانب الجمال فى ذاته ، فليس هناك من سبب يجعله جميلا إلا مشاركته فى هذا الجمال . وأقول نفس القول عن كل شىء آخر . هل تتفق معى على هذا النوع من العلة ؟

---

(٢٣٥) المقصود نظرية المثل .

(٢٣٦) فالحديث الثانى ليس إذن ، على طوله ، الا مقدمة لبرهان جديد .

فأجاب : أنا متفق معك .

واستطرد سقراط : فأنا الآن لا أفهم ولا أستطيع أن أعرف تلك العلل الأخرى ، علل الحكماء والعلماء (٢٣٧) ، وإذا جاء أحد ليقول [د] إن شيئا ما جميل بسبب شكله أو أى شيء آخر من هذا النوع ، فانى أدع كل هذا جانبا (لأن كل تلك الأشياء جميعها مبعث اضطراب لى) وأتشبث ، بلا لف ولا دوران ، فى بساطة وربما أيضا فى سذاجة ، بهذا : أنه ليس هناك ما يجعل ذلك الشيء جميلا إلا ذلك الجمال المشار إليه ، بحضوره أو بالاشتراك فيه أو بأية وسيلة وعلى أى نحو تكون عليه العلاقة بينهما ، فأنا لا أقرر هذا تقريرا حاسما ، وإنما الذى أقرره فى حسم هو أن كل الأشياء الجميلة تصير جميلة بالجمال. فهذه هى أوثق وآمن إجابة أجيب بها على نفسى وعلى الآخرين ، وبتشبثى بها [ه] أعتقد انى لن أزل يوما ، حيث أنها إجابة أكيدة آمنة أقدمها لنفسى ولأى شخص آخر : أن بالجمال تصير الأشياء الجميلة جميلة . وأنت ، ألا تعتقد هذا ؟

— أعتقده .

— وكذلك أن بالكبر تصير الأشياء الكبيرة كبيرة والأكبر أكبر ، وأن بالصغر تصير الأشياء الأصغر أصغر .

— نعم .

— إذن فلن توافق من سيقول إن شخصا هو أكبر من آخر بالرأس ، وأن الأصغر أصغر لنفس الشيء ، [١٠١] بل ستحتج بأن الشيء الذى لا تقول غيره هو أن أى شيء أكبر من شيء آخر فإنه دائما أكبر لا بشيء إلا بالكبر ، وأنه بسبب هذا فهو أكبر أى بسبب الكبر ، ومن جهة أخرى فلا شيء أصغر من شيء آخر إلا بالصغر وأنه بسبب هذا أصغر ، أى بسبب هذا أصغر ، أى بسبب الصغر ،

---

(٢٣٧) السخرية واضحة .

لأنك تخشى ، فيما أعتقد ، ألا يأتى إليك أحدهم يعارض قولك (٢٣٨) إن رجلا هو أكبر أو أصغر بالرأس ، أولا بأن الأكبر يصير أكبر والأصغر أصغر بنفس الشيء ، وثانيا بأن [ب] الأكبر يصير أكبر بالرأس وهى صغيرة ، وأنه سيكون من العجيب الغريب أن يصير شيء كبيرا بسبب شيء صغير . أم أنك لن تخشى مثل هذه الإعتراضات ؟

فقال كيبيس ضاحكا : نعم .

وعاد سقراط يقول : إذن فأن العشرة أكبر من الثمانية بإثنين ، وأنها لهذا السبب تتجاوزها ، أنت ستخشى أن تقول هذا (٢٣٩) ، ولكنك لن تخشى القول بأن العشرة أكبر من الثمانية بكمية وبسبب الكمية ؟ أو من القول بأن ما طوله ذراعين أكبر مما طوله ذراع بالنصف وليس بسبب الكبر ؟ لأن هناك نفس الداعى إلى الخشية فى كل هذه الحالات .

فرد : تماما .

ـــ كيف ؟ وأولن تحذر من القول بأن الإضافة هى سبب أن يضاف واحد إلى واحد [حـ] فينشأ الإثنين ، أو أنه القسمة فى حالة أن ينقسم ؟ وأولن تصيح عاليا أنك لاتعرف طريقة أخرى ينشأ بها الشيء إلا المشاركة فى الجوهر نفسه للشيء الذى قد يشارك فيه ، وأنه ليست لديك فى كلتا هاتين الحالتين علة أخرى لتكون الإثنين إلا المشاركة فى الإثنينية ، وان كل أعداد الإثنين التالية يجب أن تشارك فيه ، وكل أعداد الواحد التالية فى الواحدية ، أما القسمة والجمع وغير ذلك من المفاهيم الجميلة المتأنقة فإنك ستدير لها ظهرك ، وستترك هذه الطريقة فى الإجابة إلى هؤلاء القوم الأعلم والأحكم منك . أما أنت فإنك [د] ستخاف

(٢٣٨) فيما لو فرض وأخذ بهذا التفسير الخاطىء .

(٢٣٩) وإلا لتعرض للإعتراضات السابقة .

من خيالك ، كما يقول المثل ، ومن نقص تجربتك ، وستتمسك بذلك المبدأ الوثيق الآمن الذى تحدثنا عنه وستجيب على ذلك النحو (٢٤٠) . أما إن وضع أحد ذلك المبدأ نفسه موضع التساؤل ، فإنك لن تلتفت إليه ، ولن تجيب عليه حتى تفحص ان كانت النتائج التى تخرج من ذلك المبدأ متسقة مع بعضها البعض أم غير متسقة . وبعد ذلك، فإن وجب عليك أن تبرر المبدأ بمبرر ، فانك ستبرره على نفس النحو ، أى بأن تضع من جديد مبدأ أول أعلى تجده أفضل ، [هـ] وهكذا حتى تصل إلى مبدأ مرض . ولكنك لن تخلط ، كما يفعل هواة المنازعة ، بين الحديث عن المبدأ وبين الحديث عن النتائج التى تخرج منه ، وذلك إن كنت تريد اكتشاف حقيقة ما . لأنه ربما لم يكن من بين هؤلاء من يدور حديثه حول اكتشاف الحقائق أو يهتم بذلك ، حيث أن علمهم الواسع يجعلهم قادرين على خلط كل شىء معا (٢٤١) ، وهم يستطيعون أن يكونوا فى نفس الوقت راضين عن أنفسهم . أما أنت ، ان كنت من زمرة الفلاسفة ، [١٠٢] فإنى أعتقد أنك ستفعل كما أقول .

فصاح سيمياس وكيبيس معاً : إنه لحق أعظم الحق ما تقول .

إخيكراطيس : وانهم لمحقون قسماً بزيوس يا فيدون . وفى رأيى فان سقراط قد تكلم بطريقة واضحة وضوحا عجيبا حتى أمام رجل بسيط العقل .

فيدون : تماما يا اخيكراطيس ، وكل الحاضرين كانوا من نفس هذا الرأى .

---

(٢٤٠) الترجمة العربية غامضة قصداً ، فهى تعنى أحد شيئين : إما الإجابة على أساس الرجوع إلى « المبدأ الوثيق » واما الإجابة على النحو الذى ذكره سقراط . وكلا المعنيين يعود إلى الآخر . وعلى أية حال فان الترجمة العربية ترجمة دقيقة للعبارة الأصلية .

(٢٤١) أنظر مثلا محاورة « أوثيمديموس » الطريفة لأفلاطون .

إخيكراطيس : وهو كذلك رأينا نحن الذين لم نكن حاضرين وقتها ، بل نستمع فقط اليك الآن . ولكن ماذا قيل بعد ذلك ؟ فيدون : ها هو بحسب ما أعتقد . فبعد أن سلم له لهذا ، [ب] أى اتفق على الوجود الفعلى لكل واحد من المثل ، ومن جهة أخرى على أن كل شيء آخر بمشاركته فيها يحمل تسميتها ، وضع سقراط بعد ذلك سؤالا فقال : اذا كنت تأخذ بهذا ، فعندما تقول ان سيمياس أكبر من سقراط ولكنه أصغر من فيدون ، ألا تقول انه يوجد فى سيمياس الشيئان ، أى الكبر والصغر ؟

— نعم .

واستطرد سقراط : ولكنك ستتفق على أن عبارة « سيمياس يتجاوز سقراط » لا تعطى بهذه الكلمات صورة دقيقة عن الحقيقة . [حـ] فسيمياس لا يتجاوزه بالطبيعة من حيث هو سيمياس ، بل هو يتجاوزه بالكبر الذى حدث وكان له . وهو لا يتجاوز سقراط من حيث أن سقراط هو سقراط ، بل من حيث أن سقراط يمتلك صغرا بالقياس إلى كبره هو .

— هذا حق .

— وكذلك فإن فيدون لا يتجاوز سيمياس من حيث أنه فيدون ، بل من حيث أن فيدون يمتلك كبراً بالقياس إلى صغر سيمياس .

— هو كذلك .

— وعلى هذا فإن سيمياس يمتلك معا تسمية الصغير والكبير، وهو فى الوسط بين الإثنين ، فهو من جهة يخضع صغره [د] لكى يتجاوزه كبر الواحد ، ومن جهة أخرى يقدم كبره الذى يتجاوز صغر الآخر .

وابتسم عند ذلك وقال : إنه ليبدو وكأنى أسجل عقداً ، ولكن الأمر على أية حال هو كما أقول . فوافقه كيبيس على ذلك .

— وإذا كنت اتكلم على هذا النحو فذلك لأنى أريد أن تكون أفكارك كأفكارى. فالذى يبدو لى ليس فقط أن الكبر فى ذاته لا يمكن أبداً أن يصير فى نفس الوقت كبيرا وصغيرا ، بل وكذلك أن الكبر الذى فينا لا يقبل أبداً الصغر ولا يرغب أن يتجاوز . فأحد شيئين: فهو إما أن يهرب وينسحب حينما [هـ] يتقدم نحوه ضده أى الصغر ، واما أن يفنى حينما يقترب هذا . فهو لن يقبل الصغر ولن يستقبله لأنه لا يرغب أن يصير شيئاً آخر غير ما هو عليه . فأنا مثلا بعد أن استقبلت الصغر وقبلته ، أبقى مع ذلك من أنا ، نفس الشخص الصغير الذى اكون أما الكبر فإنه لا يجرأ على أن يكون صغيراً . وهكذا فإن الصغر الذى فينا لا يرغب على أى نحو أن يصير أن يكون كبيراً ، وكذلك أى واحد من الأضداد الأخرى ، طالما أنه لا يزال هو كما كان ، لا يرغب أن يصير أو يكون فى نفس الوقت الشيء الذى هو ضده ، [١٩٣] ولكنه إما أن ينسحب وإما أن يفنى إذا جاءت عليه هذه الحالة .

فقال كيبيس : وهذا هو ما يبدو لى تماما .

وهنا قال أحد الذين كانوا حاضرين يستمعون ، ولا أتذكر بوضوح من كان هو : وحق الآلهة ، أو لم يحدث إتفاق فيما سبق من الحديث بيننا (٢٤٢) على الضد تماما لما يقال الآن ، أى على أن الكبير ينشأ من الصغير ومن الكبير الصغير ، وأنه هكذا ببساطة كيف تكون نشأة المتضادات : من أضدادها ؟ أما الآن فيبدو لى أنكم تقولون ان هذا لا يمكن أن يحدث أبدا .

وكان سقراط قد أدار رأسه منصتا اليه ، ثم قال : [ب] تنبيهك هذا لنا يدل على شجاعتك ، ولكنك لا تلاحظ الفرق بين ما نقوله الآن وما قلناه من قبل . فقد كنا من قبل نقول إن الشيء ينشأ من الشيء المضاد له ، أما الآن فنقول إن الضد

---

(٢٤٢) إشارة إلى ٧٠ د وما بعدها .

نفسه لا يمكن أن يصير ضد نفسه على أى نحو ، لا الضد الذى فينا ولا الضد الذى فى الطبيعة (٢٤٣) . وهكذا فقد كنا نتحدث من قبل ، أيها الصديق ، عن الاشياء التى لها أضداد ، وهى الاشياء التى نسميها بأسماء تلك الاضداد، أما الآن فنتحدث عن تلك الاضداد أنفسها التى بحضورها فى الاشياء المسماة بها تعطيها تسميتها . [ه] هذه الاضداد أنفسها هى التى تقول إنها لا يمكن بأى حال أن تقبل أن تصير شيئا مختلفا .

وبينما كان يقول هذا كان ينظر فى اتجاه كيبيس وقال : ألم يجعلك هذا الذى قاله صاحبنا تضطرب أنت أيضا بعض الشىء يا كيبيس ؟

فرد كيبيس : كلا ليست هذه هى حالتى هذه المرة ، ولو أنه ليس معنى هذا أن كثيراً من المسائل لا تجعلنى أضطرب .

واستطرد سقراط : اذن فنحن متفقون تماما على هذا : أن الضد لن يصير بأى حال ضده نفسه .

فقال : اتم اتفاق .

وعاد سقراط يقول : فافحص معى اذن هذه النقطة كذلك لأرى ان كنت متفقا معى . هناك شىء تسميه « حارا » وشىء تسميه « باردا » ؟

— نعم .

— هل هما نفس الشىء كالثليج والنار ؟

[د] — كلا وحق زيوس .

— ذلك أن الحار شىء مختلف عن النار ، والبارد شىء مختلف عن الثليج .

— نعم .

— اذن فأنا أعتقد أنك ترى أن الثليج باعتبار كونه ثليجاً ، فى حالة قبوله

---

(٢٤٣) أى الضد فى ذاته .

الحار ، فإنه كما كنا نقول من قبل لن يظل على الاطلاق ما كانه من قبل، حيث سيكون معا ثليجا وحارا ، بل انه ما أن يقترب منه الحار فإما أن ينسحب أمامه وإما أن يفنى .

— هو كذلك .

— وكذلك النار ان اقترب منها هى الاخرى البارد فهى اما أن تنسحب من أمامه واما أن تفنى ، ولكنها ان تجرأ على أى نحو ، اذا هى قبلت البرودة ، على أن تكون ما كانته من قبل، حيث ستكون معا نارا وباردة .

[هـ] — حق ما تقول .

واستطرد سقراط : فالذى يحدث اذن فى مثل هذه الحالات ، ليس فقط أن المثال (٢٤٤) نفسه يكون مستحقا أن يحمل طوال الوقت أبدآ نفس الإسم، بل وكذلك شىء آخر لا يكون هذا المثال ، ولكن يكون له شكله دائما طالما أنه موجود . وأضرب على ذلك مثلا لعله يجعل ما أقول أوضح . يجب على « العدد الفردى » أن يحتفظ دائما بهذا الاسم الذى نطلقه عليه الآن ، أم لا ؟

— تماما .

— ولكن هل هو الوحيد الذى يطلق عليه هذا الإسم ؟ هذا هو السؤال الذى أضعه ، أم أن هناك [١٠٤] شيئا آخر ليس هو « الفردية » ، ولكنه يجب مع هذا أن يحمل هو نفسه هذا الإسم دائما الى جانب اسمه الخاص وذلك بسبب طبيعته الخاصة التى تجعل « الفردية » لا تنقصه أبدآ ؟ وأنا اتكلم عن حالة العدد ثلاثة وغيرها حالات كثيرة . فانظر اذن فيما يخص الثلاثة . ألا يبدو لك أنه يطلق عليه دائما اسمه الخاص واسم « الفردى » ، رغم أن « الفردية » ليست هى نفس الشىء كالعدد ثلاثة ؟ ولكن هذه هى طبيعة الثلاثة والخمسة ونصف كل

---

(٢٤٤) eidos .

الاعداد اطلاقا ، [ب] بحيث أن كلا منها ليس هو « الفردية » ولكن كل واحد منها هو دائما فردى . ونفس الامر كذلك مع الإثنين والاربعة وكل السلسلة الاخرى من الاعداد : فكل منها ليس هو « الزوجى » ، ولكن كلا منها برغم هذا هو دائما « زوجى » . هل أنت متفق أم لا؟

فرد : وكيف لا أتفق معك ؟

ثم قال سقراط : والان إنتبه إلى ما أريد أن أوضحه . وها هو : من الظاهر أنه ليست فقط تلك المتضادات التى تحدثنا عنها التى لا تقبل بعضها بعضا ، ولكن كذلك تلك الأشياء التى ليست متضادة بعضها مع بعضها ولكنها تحوى دائما الاضداد ، هذه الأشياء أيضا يبدو أنها لا تقبل الصورة (٢٤٥) المضادة لتلك التى فيها ، بل حينما تقترب [ح] فإنها إما أن تفنى وإما أن تترك المكان وتنسحب . أو لن نقول إن العدد ثلاثة سيفنى أو سيخضع لأى وضع آخر قبل أن يقبل ويتحمل أن يظل ثلاثة ويصير مع ذلك زوجيا ؟

فأجاب كيبيس : حق تماما .

وعاد سقراط يقول : ولكن لا شك أن إثنين ليس ضد الثلاثة .

— بالطبع لا .

— وهكذا فليست الصور المتضادة وحدها هى التى لا تقبل إقتراب بعضها من بعض ، بل هناك كذلك أشياء أخرى لا تقبل إقتراب أضدادها .

فقال : حق كل الحق ما تقول .

واستطرد سقراط : والآن هل تريد أن نحدد ، إن كان ذلك فى قدرتنا ، ما هى هذه الأشياء ؟

---

(٢٤٥) idea والمقصود « المثال » . وهو نفس المقصود أيضا من « الشكل » (morphê) فى ١٠٤ د ١٠ .

— نعم .

[د] فقال : ألن تكون ، يا كيبيس ، هى هذ الاشياء التى تجبر الشىء الذى قد تستحوذ عليه على إمتلاك ليس الصورة الخاصة به نفسها فقط ، بل وعلى إمتلاك شىء هو دائماً ضد له ؟

— ماذ تقصد ؟

— نفس ما كنا نقول منذ لحظة . فأنت تعرف من غير شك أنه مهما تكن الاشياء التى قد تستحوذ عليها صورة الثلاثة ، يجب أن تكون بالضرورة ليس فقط ثلاثة بل وكذلك فردية .

— نعم .

— وهكذا فنحن نقول انه لا يمكن أن تدخل فى مثل هذا الشىء أبداً صورة مضادة للشكل الذى يكونه .

— بالطبع لا .

— ولكن الذى يكونه هو شكل الفردية ؟

— نعم .

— والمضاد « للفردية » هو « الزوجية » ؟

— نعم .

[هـ] — وهكذا فإن صورة الزوجية لن تدخل الثلاثة أبداً .

— بالطبع لا .

— اذن فليس للثلاثة نصيب فى الزوجى .

— ليس لها نصيب .

— وهكذا فالثلاثة ليست زوجية .

— نعم .

— وهذا هو ما كنت أريد تحديده ، أى أى الأشياء لا تقبل شيئاً معينا مع كونها مع هذا ليست بضده. فالعدد ثلاثةمثلا الآن، مع أنه ليس ضدا للزوجية، إلا أنه لا يقبلها مع ذلك ، والسبب هو أن الثلاثة تعارضها دائما بضدها (٢٤٦)، كما أن الاثنين يعارض الفردية [١٠٥] والنار البرودة وغير ذلك من العديد من الأمثلة . ولكن انظر إن كنت تقبل التعريف التالى : الضد فقط هو الذى لايقبل ضده، ولكن كذلك فإن ذلك الذى يأتى بشىء مضاد إلى ضده ، أيا ما كان الشىء الذى سيدخل عليه، لن يقبل أبداً، أى ذلك الحامل للضد، شيئا مضادا لما يحمله. ولكن أنعش ذكرياتك من جديد ، فليس من السىء سماع الشىء أكثر من مرة . فالعدد خمسة لن يقبل صورة الزوجية ، كما أن العدد عشرة ،وهو ضعفه ، لن يقبل صورة الفردية . صحيح أن هذا الضعف نفسه ضد لشىء غيره ، ورغم هذا [ب] فإنه لن يقبل صورة الفردية . وكذلك أيضا فإن واحداً ونصف وغير ذلك من الأعداد التى على هذا النحو ، أى النصفية ، لن يقبل صورة الواحدية (٢٤٧) ، ولا الثلث أيضا لن يقبل ذلك ولا كل الأعداد المماثلة ، هذا بالطبع إن كنت تتابعنى وكنت على اتفاق معى فى هذا .

فقال : أنا أوافقك بكل شدة وأتابعك .

واستطرد سقراط : فلنرجع إذن إلى نقطة البداية ، ولا تجب بنفس كلمات أسئلتى ، بل قلدنى . فأقول إنه إلى جانب تلك الطريقة فى الإجابة التى تكلمت عنها من قبل ، تلك الطريقة الوثيقة الآمنة ، فإنى أرى ، على ضوء ما قلناه الآن ، طريقة أخرى وثيقة آمنة . إذا ما سألتنى عن الشىء الذى يكون فى الجسد والذى يجعله حارا دافئاً ، فإنى لن [ح] أقول لك الإجابة اليقينية ، الإجابة الجاهلة ،

---

(٢٤٦) أى تعارض الزوجية بالفردية .

(٢٤٧) أى شكل العدد الصحيح .

بأن ذلك يكون بالحرارة، بل سأعطيك إجابة أكثر أناقة بحسب ما نقوله الآن، ألا وهي أن ذلك يكون بالنار. وكذلك إذا ما سئلت ما الشيء الذى يكون فى الجسد والذى يجعله يصير مريضاً، فإننى لن أقول إن ذلك يكون بالمرض بل بارتفاع الحرارة، وكذلك إذا ما سئلت عما يوجد فى العددليجعله يصيرفرديا، فلن أقول إنذلك يكون بالفرديةبل بالواحدية، وهكذا فى غير ذلك. ولكن أنظر إن كنت تعى الآن جيداً ما أقصد.

فقال: نعم جيداً جدا.

واستطرد سقراط: فأجبنى إذن: ما الشيء الذى يجب أن يكون فى الجسد من أجل أن يكون حيا؟

فقال: ذلك يكون بالنفس.

[د] — وهل الأمر كذلك على الدوام؟

فرد: وكيف لا يكون كذلك؟

— إذن فالنفس، مهما يكن ما تحل فيه، تأتى دائما إلى هذا الشيء حاملة إليه الحياة؟

فقال: بالطبع.

— ولكن ألا يوجد شيء هو ضد للحياة أم لا؟

فرد: بل هناك ما هو ضد الحياة.

— وما هو؟

— الموت.

— ولكن النفس لن تقبل على أى وجه الشيء المضاد لما تحمله هى دائما، وذلك بحسب ما اتفقنا عليه فيما سبق؟

فقال كيبيس: هذا صحيح بكل قوة.

— حسن ، فبأى إسم سمينا منذ لحظات ما لا يقبل صورة الزوجية ؟
فأجاب : سميناه بالفردى .
— وما لا يقبل صورة العدالة ، وما لا يقبل صورة الموسيقية ؟
[ه] — الغير موسيقى والغير عادل .
— عظيم . وبأى إسم نسمى ما لا يقبل الموت ؟
فرد : نسميه باسم الخالد .
— ولكن النفس لا تقبل الموت ؟
— هى لا تقبله .
— إذن فالنفس خالدة ؟
— هى خالدة .
فقال سقراط : هذا عظيم . فهل تقول الآن إنه قد برهن على ذلك ؟ أم ما رأيك ؟
— لقد برهن عليه أكمل برهان يا سقراط .
واستطرد سقراط : حسن . وإذا كانت هناك ضرورة أن يكون الفردى [١٠٦] غير قابل للفناء ، ألن تكون الثلاثة غير قابلة للفناء هى الأخرى ؟
— وكيف لن تكون ؟
— كذلك إذا كان غير الحار غير قابل للفناء بالضرورة ، فإن كل مرة يأتى فيها بالحار نحو الثليج ، ألن ينسحب الثليج سليما بدون أن يسيل ؟ ذلك أنه لا يمكن أن يفنى ؛ كذلك فانه لن يثبت فى مكانه ويقبل الحرارة .
فقال : حق ما تقول .
— وتفس الأمر كذلك ، فيما أعتقد ، إذا كان غير البارد لا يمكن أن يكون قابلا للفناء ، فاذا اقترب من النار شىء بارد ، فانها لن تخبو أبدا ولن تفنى ، بل ستنقذ نفسها وتبتعد سالمة .

فقال : بالضرورة .

[ب] وعاد سقراط يقول : ألن يكون إذن ضروريا أن نقول نفس الشيء عن الخالد ؟ فاذا كان الخالد غير قابل للفناء ، فانه سيكون من المستحيل أن تفنى النفس حينما يأتى نحوها الموت ، حيث أنها ، بحسب ما قلناه من قبل ، لن تقبل الموت ولن تكون ميتة ، كما أن الثلاثة ، كما قلنا ، ولا الفردية كذلك ، لن تكون زوجية ، وأن النار ولا الحرارة لن تكون باردة . وقد يقول قائل : « ولكن ماذا يمنع أن الفردى لن يصير من جهة زوجيا عند اقتراب الزوجية ، كما اتفقنا على ذلك ،[ح] ولكنه من جهة أخرى يفنى ويظهر فى مكانه الزوجى ؟ » لا يمكن أن ترد على قائل هذا بأن الفردى لا يفنى ، لأن الفردى ليس غير قابل للفناء . أما إذا حدث اتفاق على أنه كذلك ، إذن لكان فى مستطاعنا فى سهولة أن نرد أنه عند اقتراب الزوجية فإن الزوجية والثلاثة ستذهب مبتعدة . ونرد نفس الرد أيضا بخصوص النار والحرارة وغير ذلك . أم لا ؟

ـــ هو كذلك تماما .

ـــ إذن ففيما يخص موضوع الخالد الآن، إذا كنا قد اتفقنا على أنه غير قابل للفناء هو الآخر، فان النفس ، إلى جانب أنها لا تقبل الموت ، ستكون [د] غير قابلة للفناء . أما إذا لم يكن الأمر كذلك ، فان برهانا آخر سيكون لازما .

ـــ بل لا يلزم أى برهان آخر من أجل هذا لأنه سيكون من الصعب العثور على شيء آخر لا يقبل الفناء ، إذا كان غير القابل للموت ، وهو الأزلى ، سيقبل الفساد .

ثم قال سقراط : أما عن الإله ، وعن صورة(٢٤٨) الحياة فى ذاتها وعن كل

---

(٢٤٨) eidos ..

شىء آخر يكون خالداً ، فإنى أعتقد أن الجميع سيتفقون على أن كل ذلك لايفنى على أى نحو .

فردكيبيس : الجميع بلا شك وحق زيوس، والآلهة فى مقدمتهم فيما أعتقد.

[ه] — وحيث أن الخالد لا يفنى ، فهل ستكون النفس ، إذا كانت خالدة، شيئا آخر إلا أن تكون غير فانية ؟

— هذا ضرورى كل الضرورة .

— وهكذا فعندما يقترب الموت من الإنسان، فإن الفانى فيه يموت، بحسب ما يبدو ، أما الخالد فيه فإنه سيذهب مبتعداً سالما وغير فاسد ، تاركا المكان للموت .

— هذا ظاهر .

فقال سقراط : وهكذا إذن يا كيبيس فانه يقينى كل اليقين أن النفس خالدة [١٠٧] وغير فانية وأن نفوسنا ستوجد حقيقة فى هاديس .

فقال كيبيس : عن نفسى يا سقراط ، فليس لدى شىء آخر أقوله معارضا لهذا ، كما أنه ليس هناك ما يشككنى فى البراهين . ولكن إن كان لدى سيمياس أو شخص آخر شىء مختلف يقوله ، فإنه يحسن ألا يصمت ، فأنا لا أعرف أية مناسبة مواتية أخرى غير هذه الحاضرة الآن ينتظرها من له رغبة فى الكلام أو فى السماع حول هذه الموضوعات .

فتكلم سيمياس: ولكن ليس لدى أنا أيضا ما يجعلنى أتشكك بعد ذلك الذى قيل . ومع ذلك فان خطر [ب] المسائل التى تناولتها هذه البراهين ، مضافا اليه استخفافى بالضعف البشرى، يضطرنى إلى استمرار الاحتفاظ بشىء من الشك(٢٤٩)

• apistia (٢٤٩).

بيني وبين نفسي بخصوص ما ذكر .

ورد سقراط : ليس فقط أنك أحسنت قول هذا يا سيمياس ، بل إنه مهما تكن ثقتنا بالفروض(٢٥٠) الأولى فإنه يجب مع هذا أن نضعها تحت فحص أوضح وأيقن . وحينما تقومون بتحليلها على نحو مرضٍ فإنكم، بحسب ما أعتقد سوف تتبعون البرهان إلى آخر حد تسمح به القدرة الإنسانية على السير مع برهان . فإذا تم هذا على نحو وثيق دقيق، فلا تذهبوا يبحثكم إلى أبعد من ذلك.

فقال : أنت تقول حقا .

[جـ] ثم قال سقراط: ولكن ها هو شيء من العدل أن تضعوه في أذهانكم أنتم جميعا، ألا وهو أنه إذا كانت النفس خالدة، فالعناية واجبة ليس فقط بالنظر إلى الزمن الذي يقع فيه ما نسميه بالحياة ، بل بالنظر إلى كل الزمن . ويبدو أن الخطر الآن عظيم إذا كان المرء لا يعتني بها . لأنه إن كان الموت تخليص من كل شيء ، فيا لحظ الأشرار الذين يموتون ويتخلصون في نفس الوقت من أجسادهم وكذلك ، مع النفس ، من شرورهم . أما الآن وقد ظهر أن النفس خالدة ، فإنه لا [د] مفر لها البتة من الشرور ولا منقذ لها منها إلا أن تصير أحسن ما تكون وأعقل ما يمكن أن تكون . ذلك أنها لن تحمل معها وهي تذهب إلى هاديس إلا تعليمها وتربيتها، وهما، فيما يقال، ما يفيدان الميت أو يضرانه إلى أبعد درجة ما أن يبدأ رحلته إلى هناك .

---

(٢٥٠) upotheseis -- والمقصود على الأغلب هو نظرية المثل وما تتضمنه من قضايا حول الوجود وحول العلية .

(٦)

الأسطورة

(١٠٧ د – ١١٥ أ)

النفس تقاد إلى العالم السفلي (١٠٧ د – ١٠٨ ﺣ) – وصف الأرض (١٠٨ ﺣ – ١١٠ ب) – الأرض النقية (١١٠ ب – ١١١ ب) – ما تحت الأرض (١١١ ﺣ – ١١٣ ﺣ) – عودة إلى رحلة النفس (١١٣ د – ١١٤ ﺣ) – مغزى الأسطورة (١١٤ ﺣ – ١١٥ أ).

كان سقراط قد اهتم بالنص على أن النفس ليست فقط خالدة ولا تفنى، ولكنها تذهب كذلك إلى هاديس (١٠٧ أ ١). ولعل هذه الإشارة قد أضيفت لتبرير وصف رحلة النفس إلى العالم السفلي وهو ما يسمى بأسطورة «فيدون» التي تمتد من ١٠٧ د حتى ١١٥ أ. ويمكن أن نميز بين موضوعين تتحدث عنها هذه الصفحات: رحلة النفوس إلى هاديس وحسابها ومصير الطيبة منها والطالحة، ووصف الأرض وخاصة مناطقها التحتية لأن لهذا صلة برحلة النفس تلك.

ونبدأ بالحديث عن هذا الموضوع الأخير الذي لن نتعرض لتفصيلاته، وفيه أقسام: طبيعة الأسطورة، ووصف شكل الأرض، الحديث عن «الأرض الخالصة النقية»، وأخيراً الحديث عن جوف الأرض الذي تخترقه عمودياً من أقصاه إلى

أقصاه هوة عظيمة يسميهـــا الشعراء ، وعلى رأسهم هوميروس ، طارطار أو طارطاروس ، وبها أربعة أنهار عظيمة يفيض أفلاطون فى تخيل أوصافها .
ولن نتعرض هنا إلا للأقسام الثلاثة الأولى لإثبات بعض الملاحظات حولها .
ومسألة طبيعة الأسطورة أو « الحكاية » التى يقدمها أفلاطون يمكن أن تؤدى، إن نحن أردنا التفصيل فيها ، إلى حديث طويل خاصة إذا أردنا مقارنتها مع أساطيره الأخرى وهى كثيرة، ولكنه حديث سيذهب بنا بعيداً. ونكتفى بالقول إن أفلاطون ينسب إلى غيره ما ستتضمنه هذه الأسطورة (١٠٧ د ٥ ، ١٠٨ حـ — هـ) ، وحتى إن كان فى هذا شيئا (ولكنه شيء فقط) من التكلف ، فانه من المؤكد أنه لايريد أن يتحمل مسئولية كل ماسيقال أو أنه على الأقل لايؤكد ذلك تأكيداً . فمن السهل الكلام أو الرواية عن الآخرين ، ولكن الوصول الى الحقيقة بشأنه أمر عظيم الصعوبة (١٠٨ د) . وهو يهتم فى نهـــاية الحديث (١١٤ د) بالإشارة الى ان تصديق كل ما قال بالحرف لن يليق برجل عاقل ، أى رجل يعرف صعوبة التحرى عن حقيقة هذه الموضوعات .

وإذا كان هذا الكلام يمكن ان ينطبق على كل ما سيتضمنه الجزء ١٠٧ د — ١١٥ ا ، إلا انه يبدو ان هناك درجات فى اليقين الذى ينسبه افلاطون الى مضمونات هذه « الأسطورة » . ويبدو أنه ينسب أقل درجات اليقين الى حديثه عن مناطق الأرض وعما تحتها (١١٠ ب — ١١٣ حـ) . وسنلاحظ أن لفظ « الأسطورة » (muthos) لايظهر الا فى ١١٠ ب ١ ، بل ان أفلاطون يخصصه تخصيصا للحديث الذى يليه مباشرة . والدرجة التالية والأعلى فى اليقين يبدو انها تذهب الى حديثه عن طريق النفس بعد الموت فى العالم الآخر (١٠٧ د — ١٠٨ حـ ، ١١٣ د — ١١٤ حـ) ، وسنلاحظ أنه يسميه أيضا بالنص «اسطورة» (١١٤ د ٧)، وهو ما يمنحنا الحق فى اطلاق هذا الإسم على كل الحديث ابتداء من ١٠٧ د .

وفى نفس الوقت فان أفلاطون فى نفس السطور التى يحذر فيها القارىء من اخذ كل ما قيل بحذافيره ، يخصص ان ما قيل حول النفس يستحق اعتباراً خاصا وأنه يمثل الحقيقة او ما يقرب من ذلك ، وذلك اعتماداً على الاتفاق ، وهو عقلى خالص ، الذى تم على ان النفس خالدة (١١٤ د) . ولكنا نظن ان تعبير « أو ما يقرب من ذلك » لا يتضمن تأكيداً قويا لحقيقة الأسطورة فيما يخص رحلة النفس ، وإنما قد يعنى ان ذلك الحديث فى خطوطه العامة لابد وأن يكون صحيحا، اى لابد ان تقاد النفس للمحاسبة ولابد ان تنجو النفوس الخيرة المطهرة وأن تعاقب النفوس الشريرة وهكذا .

الدرجة التالية فى اليقين يمكن ان تذهب، فيما يبدو، الى حديثه عن « الأرض النقية » (١٠٩ حـ — هـ) . ويعتمد رأينا هذا على اعتبار ان هذه النظرية تعتمد على نظرية المثل ، فاذا كان لكل شىء محسوس متعين ، وبالتالى ناقص ، مثالا كاملا يحتوى على جوهر ذلك الشىء ، وهو جوهر خالص خالد كامل، فان نفس الأمر ينطبق على الفرق بين الأرض النقية الخالصة ، او مثال الأرض ، وأرضنا هذه . الدرجة التالية فى اليقين،وربما المساوية للسابقة، تذهب إلى كلام أفلاطون عن شكل الأرض وثباتها (١٠٨ هـ — ١٠٩ ا) ، ونظن أن لها هذه الدرجة العالية (نسبيا) من اليقين بسبب لهجة افلاطون فيها ، فهى لهجة اقرب ما تكون الى العلمية ، وحجته حجة « عقلية »: فاذا كانت الأرض دائرية وموجودة فى وسط الكون، فانها لاتحتاج لا لضغط الهواء او غيره لكى يقيها من السقوط، بل ان مجرد تجانس الكون الكامل وتوازن الأرض نفسها يكفى لثباتها فى مكانها . هذا هو ما يهتم أفلاطون بإثبات أنه مقتنع به (١٠٩ ا ٧) .

والأرض فى نظر أفلاطون جميلة متسعة ، ولكنها ليست بالإتساع الذى يظنه بعض الجغرافيين (١٠٨ حـ) . والجزء الذى يحتله حوض البحر المترسط ما هو

إلا جزء صغير منها . وهناك مناطق أخرى من الأرض عليها بشر . وقد يبدو للقارئ أن هذه الآراء وغيرها طبيعية جداً ، وهو محق في هذا ، ولكن علينا أن ننتبه إلى أن علم الجغرافيا لا يزال في القرن الرابع ق . م . يحبو في تخيلات الأسطورة ومن هنا كانت أهمية كل الفروض حتى ما يبدو منها خيالياً . إن تاريخ العلم لا يصنع فقط من الآراء الصائبة (إن كان هناك في عالم العلم شيء اسمه الرأى الصائب باطلاق) .

ومن الموضوعات التي يتناولها أفلاطون هنا والتي يمكن أن تكون لها أهميتها الفلسفية موضوع « الأرض النقية أو الخالصة » (١٠٩ حـ وما بعدها) . وقد أشرنا إلى أنه قد يكون تطبيقا لنظرية المثل : فهذه الأرض تشبه أرضنا ولكن على الكمال والتمام ، فألوانها أبهى من ألواننا وأكثر تنوعا ، ومنتجاتها من أشجار وزهور وكذلك جبالها وأحجارها الكريمة أحسن وأكمل مما لدينا . وهي مزينة بالذهب والفضة بكميات وفيرة وأحجام هائلة وفي كل مكان . وعليها أيضا حيوان وإنسان ، ولكن البشر هناك يتفوقون علينا في خصائصهم وخاصة في مسائل المعرفة ، ويكفي أنهم يستطيعون الكلام مع الآلهة التي تسكن ، حقيقة ، في الغابات المقدسة هناك ، وهم في سعادة لا تقارن معها ما نسميه هنا ، على هذه الأرض الملوثة التي يملؤها العفن ، بالسعادة . وموقع هذه الأرض الخالصة الكاملة فوق أرضنا هذه في السماء التي يسميها كثيرون « بالأثير » . وهذا الأثير هو مصدر الماء والضباب والهواء الذي يملأ تجوات الأرض التي نعيش نحن عليها . ولكن رغم أننا نعيش في الحقيقة في تجوات الأرض إلا أنه يخيل إلينا أننا نعيش على السطح . ويعطى أفلاطون على هذا مثالا تأتى أهميته من أنه يمهد للتشبيه « الكهف » الذى سيحتل مكان المركز في فلسفة محاورة « الجمهورية » . فاذا حدث وكان أحدهم يعيش في جوف المحيط ، فإنه سيخيل إليه أنه يعيش على سطح الماء ، ولما كان يرى

الشمس والنجوم خلال الماء فانه سيظن أن الماء هو السماء . ولكنه لضعفه وثقله لن يستطيع أن ينطلق إلى السطح ليرى كيف أن المكان الذى نعيش نحن فيه أكمل وأنقى من المكان الذى كان فيه . ويضيف أفلاطون : « وهذا هو نفسه حالنا» أى بالقياس إلى الأرض النقية المثالية . وقـارىء فقرة « الكهف » فى أول الكتاب السابع من « الجمهورية » سيجذبه التشابه الواضح فى الهيكل الأساسى للتشبيهين بل وفى بعض التعبيرات كذلك .

ونأتى الآن إلى رحلة النفس إلى العالم الآخر ووصف مصيرها فيه . لكل نفس ، خلال حياتها ذاتها ، كائن ذو طبيعة الهية (دايمون) قسم لها ، وهذا الكائن الالهى هو الذى يقودها بعد الموت إلى حيث يجمع الموتى ليحاسبوا ، وبعد الحساب وتقرير مصير كل نفس تذهب إلى حيث تستحق . ومفهوم «القائد» أو « الدليل » الإلهى هذا مفهوم له بعض الأهمية فهو مرتبط من جهة بتعقد الطريق وربما كذلك بتعقد الرحلة ، وربما كانت إحدى مهامه أن يجنب النفس الطيبة الطرق السيئة بحيث تصل إلى هدفها فى يسر وسهولة تستحقها . كذلك فإن هذا المفهوم تظهر أهميته فى الفرق الذى يفصل فيه أفلاطون بين سلوك النفس الطيبة والنفس الشريرة خلال الرحلة . فعلى حين أن النفس العاقلة الحكيمة تتبع دليلها فى اطمئنان ، وربما كان السبب فى ذلك أنها تعرف مصيرها وأين يذهب بها ، فإن النفس التى كانت مرتبطة أشد الإرتباط بالجسد خلال الحياة تبقى حتى بعد إنفصالها عنه متعلقة به وبالعالم المحسوس بأكمله الذى شدها هو إليه ، ولهذا السبب فانها لا تسلم نفسها إلى الدليل الا بعد جهد وعناء شديدين . والطريق من هذا العالم إلى حيث يحاسب الموتى طريق معقد وليس سهلا ، وهو فى الحق طرق وليس طريقا واحدا ، ولهذا السبب كان الدليل عليه ضرورة . ويستنتج أفلاطون تعقده وتعدده ووجود منعطفات ومنحنيات فيه من الإحتفالات التى تقام خلال التجمعات

الدينية ومن طرائق التضحية وكلها يمكن أن ذات دلالة على طبيعة طريق النفس عبر العالم السفلى .

والفرق بين النفس الطاهرة وتلك غير الطاهرة يظهر فى طريقة الإستقبال المخصصة لهذه ولتلك عند الوصول إلى مكان الحساب . فالنفس الطاهرة تجد فور وصولها المكان المخصص لها ، أما الأخرى فان كل من هناك يتجنبها ويتهرب منها وليس هناك من يريد أن يصاحبها أو يقودها (على حين أن النفس الطاهرة تجد الآلهة نفسها تقودها) ، وهكذا فإنها تهيم على وجهها بمفردها لاتعرف أين تذهب ، ويمضى على ذلك قدر معلوم من الزمن تقضى بعده الضرورة أن تقاد تلك النفس الشاردة الى حيث مقامها بعد الحساب .

بين هذا الجزء من حديث أفلاطون (١٠٧ د — ١٠٨ ح) والجزء الثانى المكمل له (١١٣ د — ١١٤ ح) يقع الكلام عن وصف الأرض ، لأن مصائر الأنفس كانت تحتاج أن يحدد أولا وصف جغرافى عام لما تحت الأرض . ويقول أفلاطون (١١٣ د) إن كل الأنفس ،الطيبة والشريرة ، تلقى حسابها .ويقسمها أفلاطون الى أربعة أنواع . والأنفس التى تقف موقفا وسطا بين حسن السلوك وسوءه تقاد الى أخيرون ومنه تقاد الى بحيرة أخيروسيادس حيث تعيش وتتطهر متحملة عقاب ما أذنبت ومثابة على ما أحسنت وذلك بحسب طبقاتها . النوع الثانى هو نوع الأنفس التى يعتبر أنه لا يمكن شفاؤها بسبب عظم الجرائم التى ارتكبتها ، وهذه الأنفس يلقى بها الى هوة طارطار ومصيرها ألا تخرج منها أبداً . أما الأنفس التى ارتكبت أخطاء عظيمة وان كان يمكن المداواة منها ، فهؤلاء يلقى بهم إلى طارطار أيضا ، ولكنهم بعد أن يقضوا فيها زمنا معلوما يقذف بهم الموج البعض الى كوكوتس والبعض الى بوريفليجيثون ، فإذ وصلوا الى مشارف بحيرة أخيروسيادس صاحوا ونادوا على من كانوا اقترفوا فى حقهم

جرائمهم التى يحاسبون من جرائها متضرعين اليهم أن يسمحوا لهم بدخول البحيرة وان يستقبلوهم ، فان أثر تضرعهم فيمن كانوا أساؤوا اليهم سمحوا لهم بالدخول وبهذا تنتهى آلامهم ، والا قذف بهم من جديد الى طارطار ويستمر عذابهم حتى ينجحون فى استمالة قلوب الذين كانوا من ضحاياهم . وهناك أخيرا النفوس التى كانت ورعة تقية خلال حياتها ، وهى لا حاجة بها الى امثال هذه الرحلات فى اعماق ما تحت الأرض ، بل فور أن يحكم أنها كذلك فانها ترتفع الى مقام طاهر وتقيم على الأرض (الأرض الخالصة النقية ؟) . وبين هذه هناك فئة لن تعود أبداً الى الحياة فى جسد ومصيرها مقام أجمل من مقام الأنفس الأخرى : هذه هى الأنفس التى طهرتها الفلسفة فأحسنت تطهيرها .

ما هو هدف هـذه الاسطورة ؟ الإجابة على هذا السؤال تحتويها السطور ١٠٧ ب ــ د التى تسبق حكاية سقراط مباشرة وتقدم لها فى الواقع . والفكرة الرئيسية فى هذه الفقرة أن سلوكنا فى هذه الحياة محسوب علينا وهو الذى سيحدد حالة النفس عند الموت ، ولما كانت النفس خالدة فإن حياتها بعد انفصالها عن الجسد رهينة بما فعل المرء هنا ، بإختصار أن هناك محاسبة وعقاب وثواب . ومن هنا فلا بد من « العناية بالنفس » (١٠٧ حـ ٢) بتحليتها بالعلم والفضائل (د ٢ - ٥ ، ١١٤ هـ) ، وذلك ليس فقط من أجل هذه الحياة ، بل وكذلك من أجل كل ما سيلى من الزمان . وذلك أن النفس لا تحمل معها فى رحلتها الى العالم الآخر الا تربيتها وتعليمها ، فمن أحسن تربية نفسه مهد لها الطريق نحو السعادة ، أما من أساء فإنه سيكون قد اساء اليها أعظم الإساءة . والعبارات الاخيرة من الأسطورة (١١٤ د ــ ١١٥ ا) تؤكد نفس هذه المعانى بأسلوب آخر . لان من سيكون قد هذب نفسه وزينها بزينة الحقيقة والفضيلة له ألا يخشى من الموت شيئاً .

[١٠٧د] — وما يقال هو أن كل ميت يأخذه الدايمون الخاص به ، والذى كان قسم له أثناء الحياة ، ليقوده الى مكان معين ، يجمع فيه من ستجب محاكمتهم ، ليذهبوا بعد ذلك الى هاديس [ﻫ] مع هذا الدليل الذى أمر بأن يقود هؤلاء الذين من هذا العالم الى هناك . وبعد أن يلقوا هناك القدر المقدور عليهم ويمكثوا الزمن الواجب عليهم يقودهم دليل آخر من جديد الى هنا وذلك بعد فترات متعددة وطويلة من الزمن . ولكن تلك الرحلة ليست على ما يذكر تيليفوس عند اسخيلوس (٢٥١) .[١٠٨] فهو يقول انه بسيط الطريق الذى يؤدى الى هاديس أما أنا فلا أعتقد أنه بسيط ولا أنه طريق واحد ، والا لما كانت هناك حاجة الى أدلة ، حيث أنه لو كان الطريق واحداً لما كأن المرء سيخطىء الطريق فى أية بقعه منه . ولكنه ولكن الذى يبدو فى الحقيقة أن فيه تقاطعات ومفارق كثيرة وانا أقول هذا معتمدا على مشاهد التضحية (٢٥٢) والعادات التى نجدها هنا فى هذا العالم .

والنفس المنظمة العاقلة تتبع قائدها ولا تجهل ما سيحل بها . أما النفس المربوطة فى وله الى جسم وهى ، كما قلت من قبل ، التى هامت به وبالعالم المنظور طويلا ، [ب] فإنها ، بعد مقاومات متعددة وآلام متعددة ، ترحل بالجبر وبصعوبة يقودها الدايمون الذى عين لها . وحينما تصل نفس غير طاهرة ، قامت بأفعال

---

(٢٥١) هو أول كبار الشعراء المسرحيين اليونان ، والإشارة الى مسرحية مفقودة اليوم .

(٢٥٢) وكأن طقوس الديانات السرية رموز لطبيعة العالم الآخر . هذا النص عليه بعض الإختلاف فى القراءة والتفسير ولكن المقصود هو ما ذكرناه على كل حال .

حدنسة مثل القتل ظلما أو إن تكبت أفعالا من ذلك القبيل واخوة لها من أفعال النفوس الشقيقة لها ، حينما تصل هذه النفس إلى حيث توجد الأخريات فإن كل النفوس تهرب منها وتشيح عنها ولا يكون هناك من يرغب فى صحبتها فى رحلتها ولا فى قيادتها ، [ح] فتهيم وحدها فى حالة من الحيرة والإضطراب كاملة، حتى يحين وقت معين فلما يأتى تنقل تحت حكم الضرورة إلى المأوى الذى يليق بها . أما النفوس التى عاشت فى طهر واعتدال حياتها وكان من حظها أن رافقتها الآلهة فى رحلتها وقادتها فإنها تجد ، كلا منها على إنفراد ، المكان الذى يليق بها . والأرض بها العديد من المناطق الرائعة ، وليست ، لا فى طبيعتها ولا فى حجمها، كما يظن الذين يتحدثون فى العادة عن الأرض ، وذلك بحسب ماسمعته من البعض واقتنعت به .

[د] فقال سيمياس : ما الذى يجعلك تقول هذا ياسقراط ؟ لقد سمعت الكثير أنا نفسى حول موضوع الأرض ، ولكنى لم أسمع بهذا الذى تقول إنك اقتنعت به ، وسيسعدنى بالتالى أن أستمع إليك .

— ولكن لاحاجة بى إلى « فن جلاوكس » (٢٥٣) ، فيما أرى ، لعرض ما عليه الأمر ياسيمياس ، أما عن صدقة ، فـإن الأمر يتعدى فى صعوبته فن جلاوكس . وفى نفس الوقت فربما لم أكن قادرا على عرض الأمر ، ومن جهة أخرى فحتى لو كنت أعرف خبره فان ما يبقى من الحياة أمامى ، ياسيمياس ، لا يكفى فيما يبدو لى الحديث فى موضوع له مثل هذا الطول . ومع هذا فليس هناك ما يعوق أن أخبركم [هـ] بما اقتنعت به بخصوص موضوع شكل الأرض ومناطقها .

فرد سيمياس : وسيكون هذا كافيا .

---

(٢٥٣) أحد آلهة البحر ، والتعبير يدل على أمر ليس صعبا .

واستطرد سقراط : وأبادر أولا بالقول إننى مقتنع أنه إذا كانت الأرض دائرية الشكل وموضوعة فى وسط السماء فانها لا تحتاج إلى هواء ولا إلى أى نوع مماثل من أنواع الضرورة [١٠٩] حتى لا تسقط ، انما يكفى لإبقائها تماثل السماء مع نفسها من كل الجوانب وتوازن الأرض نفسها ، لأن شيئاً متوازنا وضع فى وسط شىء متماثل مع نفسه لن يكون له أن يميل لا إلى جهة ولا إلى أخرى ، وسيبقى كما هو ثابتا فى مكانه لا يميل .

فعلق سيمياس : وأنت على صواب فى إعتقادك هذا .

وقال سقراط : إلى جانب هذا فإن الأرض عظيمة الاتساع ونحن [ب] الذين نعيش بين فاسيز وأعمدة هرقل (٢٥٤) نحتل منها قطعة صغيرة ونسكن حول البحر كالضفادع أو النمل حول مستنقع ، وهناك كثيرون يسكنون مناطق أخرى كثيرة مماثلة . ذلك أنه توجد كثير من الفجوات فى كل مكان فوق الأرض وهى من كل نوع وشكل وحجم وفيها يصب الماء والضباب والهواء .

أما الأرض النقية الخالصة نفسها فإنها تقع فى السماء النقية الخالصة حيث توجد النجوم ، وهى التى يسميها [حـ] كثيرون ممن يتحدثون فى العادة فى هذه الأمور بالأثير . وهذه الأشياء [، الماء والضباب والهواء ،] تجرى دائما لتصب فى لجوات الأرض باعتبارها رواسب للأثير . وهكذا فإننا نسكن فى تلك الفجوات بدون أن ندرى ، معتقدين أننا نسكن أعلى الأرض ، فنكون كرجل يسكن فى وسط جوف المحيط ولكنه يعتقد أنه يعيش فوق سطح البحر ، ويرى الشمس والنجوم الأخرى عبر الماء فيأخذ البحر على أنه السماء ، ولكنه بسبب [د] بطئه وضعفه كذلك ان

---

(٢٥٤) المقصود العالم المأهول من البحر الأسود إلى مضيق جبل طارق حاليا . وفاسيز اسم نهر فى منطقة كولخيز على الشاطىء الشرقى لمضايق البحر الأسود .

يبلغ قمة البحر أبداً ولن يرى ، إذا ما صعد إلى السطح ورفع برأسه فوق الماء والتفت ناحية منطقتنا نحن هنا ، كم هى أكثر نقاء وأجمل من منطقتهم ، ولن يسمع كذلك عنها من أحد يكون قد رآها . نفس هذه الحال هى حالنا . فنحن نعتقد أننا نسكن فوق الأرض بينما نعيش فى أحد تجواتها ، ونحن نسمى الهواء بالسماء ونعتبر أن النجوم تتحرك عبر السماء . وهى حالنا نفسها لأننا ، [ه] بسبب ضعفنا وبطئنا ، غير قادرين على أن نخترق الهواء حتى أعلاه . ذلك أنه لو وصل أحد إلى قمة الهواء أو صارت له أجنحة فطار ، إذن لأدرك برفع رأسه ، على نحو ما يحدث مع السمك الذى من هنا عندما يرفع برأسه فوق الماء فيرى الأشياء التى هنا ، إذن لأدرك هكذا الأشياء التى هناك . ولو كانت طبيعته تؤهله لأن يحتمل تلك المشاهدة ، إذن لعرف أن هناك تكون السماء حقيقة والنور الحقيق [١١٠] والأرض على الحقيقة .

ذلك أن الأرض التى هنا والأحجار وكل المنطقة التى حولنا دب فيها الفساد وتآكلت كما هو حال الأشياء التى فى البحر بفعل الملوحة . ولا ينمو فى البحر شىء يستحق الذكر ، وليس فيه شىء ، أو يكاد ، يصل إلى الكمال . بل هى فتحات فى التربة ورمل وطين لا نهاية له وغرويات حيث هناك أرض ، وكل ذلك لا تجدر مقارنته بأى حال بجمال الأشياء التى فى عالمنا . ولكن إذا نحن التفتنا إلى مقارنة الأشياء التى فى العالم الآخر بتلك التى فى عالمنا ، فإنها تظهر متفوقة عليها إلى أبعد حدود .

[ب] وإذا كان سرد الأساطير ممتعا ، فإنه لمما يستحق أن يسمع ، ياسيمياس ، الحديث عن كائنات الأرض الموجودة تحت السماء وما هى حالها .

فقال سيمياس : وإنا لمستمعون إلى هذه الأسطورة ياسقراط بكل سرور .

فقال سقراط : وهذا هو ما يقال عن ذلك أيها الصديق . أولا أن الأرض ،

إذا نظر إليها ناظر من فوق ، تظهر كالكرة المصنوعة من إثنى عشرة قطعة من الجلد ، ولأقسامها ألوان متعددة تبدو إلى جانبها الألوان التى هنا ، التى يلون بها الرسامون ، كأنها مجرد عينات . [ج] أما هناك فإن الأرض كلها من أمثال تلك الألوان ، ولكنها ألوان أكثر بريقاً ونقاء من ألواننا : فهذا الجزء أحمر أرجوانى بديع فى جماله ، وهذا يأخذ شكل الذهب ، وذاك أبيض كامل البياض وأكثر بياضاً من الطباشير ومن الثلج ، وكذلك الألوان التى تتكون منها الأرض هى على هذا النحو ، أى أنها أكثر تنوعا وأكثر جمالا من تلك التى أتيح لنا أن نراها. ولما كانت تجوات الأرض مملوءة هى نفسها ماء وهواء [د] فإنها تظهر بمظهر لون يتلألأ بتنوع الألوان الأخرى ، بحيث أن مظهرها يظهر أمام العين فى تنوعه الموحد .

وعلى تلك الأرض التى هذه هى خصائصها ، ينبت كل ما ينبت فيها ، من أشجار ومن زهور ومن فاكهة ، على نفس النسبة . وكذلك الجبال بدورها فإنها على نفس النحو : أحجارها ، على نفس تلك النسبة ، أكثر نعومة وشفافية وألوانها أكثر جمالا . والأحجار التى لدينا هنا والتى نعتز بها ، من عقيق ويصب وزمرد وكل ما شابهها ، ما هى إلا جزئيات منها . [هـ] أما هناك فكل شى هو من هذا النوع بل وأكثر جمالا من ذلك . وعلة هذا أن تلك الأحجار خالصة نقية وليست لا بالمتآكلة ولا هى ذب فيها الفساد كما هو حال الأحجار عندنا بفعل العفن أو الملوحة الذى يسببه ما ينصب هنا من مواد ، وهذا هو ما يجلب القبح والأمراض للأحجار والتربة والحيوانات والنباتات . أما عن الأرض ذاتها فإنها تتزين بكل هذا مضافا إليه كذلك الذهب والفضة [١١١] وكل الأشياء الأخرى التى هى بدورها من نفس هذا القبيل . ويظهر أن كل هذا أمر طبيعى فهناك منها عدد وكميات عظيمة فى كل مكان على تلك الأرض ، بحيث أن النظر إليه مشهد جدير بالمشاهدين السعداء .

وعلى تلك الأرض يعيش عدد كبير من مختلف أنواع الحيوان وكثير من البشر، البعض يسكن فى وسط الأراضى والبعض على حافة الهواء كما نعيش نحن على حافة البحر ، والبعض فى الجزر المحاطة بالهواء والواقعة بإزاء القـــارة . وباختصار فإن الهواء لهم هناك هو كالماء والبحر لمنفعتنا ، [ب] أما المقابل للهواء عندنا فهو الأثير عندهم . أما الفصول عندهم فهى معتدلة إلى حد أنهم لا يمرضون ويعيشون عمراً أطول مما هو حال الناس هنا . وهم يتجاوزوننا من حيث البصر والسمع والقدرة العقلية وكل ما شابه ذلك بمقدار المسافة التى تفصل بين الهواء والماء وبين الأثير والهواء من حيث النقاء .

وعندهم كذلك غابات مقدسة للآلهة ومعابد لهم ، وفيها مقام الآلهة فعلا ، وأصوات ونبوءات وإدراك للآلهة [كإدراك الحس] ، ويتكون عندهم غير هذا مما ماثل من ألوان المعاشرة والاتصال [ج] بين الآلهة والبشر. وهم يرون كذلك الشمس والقمر وغير ذلك من النجوم على النحو الذى هى عليه فعلا . أما أوجه سعادتهم الأخرى فإنها نتيجة لكل هذا .

هذه هى إذن طبيعة الأرض بصفة عامة وطبيعة ما حولها . أما عليها فإن هناك حول الفجوات مناطق كثيرة تحيط بمجموع الأرض كالدائرة ، وهى أحياناً ما تكون أعمق وأكثر انفتاحاً من المنطقة التى نسكن فيها ، وأحيانا أعمق من منطقتنا ولكن ذات فتحة أصغر منها ، [د] وأحيانا ذات عمق أقل مما لدينا وأكثر اتساعا . ولكن كل هذه المناطق تتصل فيما بينها تحت الأرض عن طريق ثقوب موجودة فى كثير من الأماكن ، ولها فتحات أحيانا ما تكون أكثر ضيقاً وأحيانا أكثر اتساعاً ، ومنها تسيل مقادير كبيرة من الماء من إحداها إلى الأخرى ، كأنها آنية [متصلة فيما بينها] . وهناك كذلك تحت الأرض أنهار ذات طول لا يتصور ولا ينفذ منها الماء أبداً ، وهى ذات ماء ساخن وذات ماء بارد .

وهناك كذلك كثير من النار وأنهار عظيمة من النار ، وهناك أنهار من الوحل السائل، أحيانا ما يكون رائقا وأحيانا [ه] ما يكون ثقيلا ، كما هو الحال فى صقلية حيث تسيل أنهار من الوحل قبل السيل البركانى ثم يأتى السيل البركانى نفسه بعد ذلك . وهذه الانهار يجب أن تملأ تلك المناطق وذلك بحسب الظروف التى تجعل كلا منها يصب هنا أو هناك . والذى يحدث حركة كل هذا إلى أعلى وإلى أسفل هو نوع من التذبذب الارجوحى الذى يوجد فى وسط الارض . وطبيعة هذا التذبذب الارجوحى ربما تكون على النحو الذى يلى . .

وهناك من بين هوات الارض هوة تفوق الاخريات [١١٢] عظماً وتخترق كل الارض من أقصاها إلى أقصاها ، وهى التى يتحدث عنها هوميروس حينما يقول : « هناك بعيداً جداً ، حيث توجد أعمق هاوية تحت الارض » ، وهى التى يسميها هو فى أماكن أخرى ويسميها كذلك غيره من الشعراء الكثيرين «طارطار» . وفى هذه الهاوية تصب كل الأنهار ثم منها تنبع من جديد . وكل نهر تتكون خصائصه بحسب طبيعة الارض التى يسيل عليها . أما [ب] العلة التى تجعل كل مجارى تيارات المياه تنبع وتصب هناك فهى أن تلك المادة السائلة لا تجد لها هناك لها لا قاعاً ولا متكأ فتتأرجح وتتموج إلى أعلى وإلى أسفل ، ويفعل نفس الشىء الهواء والريح المحيطان بها . ذلك أنهما يصحبان ذلك الماء سواء فى اندفاعه إلى الناحية الاخرى من الارض أو إلى هذه الناحية . وكما أن النفس يظل جارياً دائما فى حالة التنفس إن زفيراً أو شهيقا ، فكذلك الريح المصاحبة لتأرجح تلك المادة السائلة هناك تحدث عواصف عنيفة هائلة سواء [ج] فى دخولها أو فى خروجها .

وحينما تنسحب المياه إلى المنطقة التى نسميها «الاسفل» ، فإنها تسيل خلال الارض فى مجاري المياه تلك وتملؤها ، كما يحدث فى حالة رى الاراضى . أما فى

حالة ابتعاد المياه من هناك واندفاعها إلى هنا فإنها تملأ من جديد مجارى المياه من ناحيتنا ، وما أن تملأ حتى تسيل خلال القنوات عبر الأرض ويصل كل منها إلى منطقته الخاصة التى كان يشق طريقه إليها فيكون بحاراً أو بحيرات أو أنهاراً أو ينابيع . ومن هناك تعود مجارى المياه من جديد إلى الغوص [د] فى الأرض ويمر بعضها بمناطق واسعة وكثيرة والآخر بمناطق أقل وأصغر ، حتى تصب من جديد فى طارطار ، البعض فى موقع أكثر انخفاضاً بكثير من ذلك الذى خرجت منه والبعض فى موقع قليل الانخفاض ، ولكن التيار يصب دائماً فى موقع أكثر انخفاضا ؛ وفى بعض الحالات فإن بعض مجارى المياه تصب فى اتجاه مضاد للمكان الذى نبعت منه ، والبعض الآخر فى نفس الاتجاه . وهناك من جهة أخرى ما له دورة كروية كاملة الاستدارة ، وبعد أن يلف مرة أو عدة مرات حول الأرض ، كالثعابين ، فإنه ينزل إلى أبعد ما يمكنه ليصب هناك بدوره . [هـ] ومن الممكن أن ينزل من كلا الاتجاهين نحو المركز ، أما أن يتعداه فلا ، لأن الأرض تبدأ فى الارتفاع من كلا القسمين أمام مجارى المياه .

ومجارى المياه هذه عديدة وعظيمة وهى من كل نوع . ولكن من بين هذا العدد الكبير هناك أربعة مجارى معينة ، وأكبرها والذى يجرى أبعد ما يكون من المركز هو ما نسميه بالأقيانوس(٢٢٥) . وفى مقابلة وجاريا فى اتجاه معاكس هناك أو خيرون الذى يجرى فى مناطق صحراوية [١١٣] وكذلك تحت الأرض حتى يبلغ بحيرة أخيروسيادس التى تصل إليها نفوس معظم المتوفين ، وبعد أن تبقى هناك زمنا معينا مقدراً ، أطول للبعض وأقصر للبعض الآخر ، تعود من جديد لتنشأ فى الكائنات الحية . أمـــا النهر الثالث فإنه ينبع من موقع متوسط بين الإثنين ، وهو ينتشر على مقربة منبعه فى منطقة واسعة تحترق بنار عظيمة ، ويصنع

---

(٢٢٥) أى المحيط .

بحيرة أكبر من البحر الذى لدينا تغلو بماء ووحل . ومن هناك [ب] يمضى فى طريقه الدائرى مضطربا موصلا، ويدور حول الأرض ويبلغ مناطق أخرى حتى أطراف بحيرة أخيروسيادس، ولكنه لا يختلط بمياهها. وأخيراً بعد عدة دورات تحت الأرض يصب فى موقع منخفض من طارطار . هذا هو النهر المسمى بوريفليجيثون والذى تقذف حممه البركانية بأجزاء تبلغ مواقع مختلفة من الأرض . وفى الجانب المقابل لهذا النهر يبدأ النهر الرابع طريقه فى منطقة يقال إنها رهيبة ومهجورة وملونة كلها بلون [ح] أزرق غامق . وهى تسمى ستوجيون وتسمى البحيرة التى يكونها هذا النهر ستوجا. وهذا النهر، بعد أن يصل إلى هناك ويكتسب من مياهها خصائص رهيبة ، ينغمر فى الأرض، ويواصل تقدمه على شكل دائرى فى اتجاه معاكس لاتجاه حركة نهر بوريفليجيثون الذى يلتقى معه قادما من الناحية الأخرى لبحيرة أخيروسيادس . وهو أيضا لا يخلط ماءه بمائها ، بل يدور دورة دائرية ليصب فى طارطار الواقعة على الجانب المواجه لبوريفليجيثون . واسم هذا النهر ، بحسب ما يقول الشعراء ، كوكوتس .

[د] هذه هى طبيعة تلك الأشياء . وعندما يصل المتوفون إلى المنطقة التى يقود كلا منهم الدايمون الخاص به فإنهم يبدأون بأن يحاكموا ، سواء بينهم من عاش حياة خيرة وتقية أو من لم يعش كذلك . وهؤلاء الذين يحكم بأنهم عاشوا عيشة متوسطة بين هذين الطرفين يبعث بهم إلى أخيرون، ويركبون قوارب مخصصة لهم وتصل بهم حتى بحيرة أخيروسيادس ، وهناك يقيمون ويتطهرون فيتحملون العقاب عن المظالم التى يكونون قد ارتكبوها ويعفى عنهم ، أما عن أفعالهم الحسنة [هـ] فإنهم يكرمون من أجلها كل بحسب مكانته . أما الذين يحكم بأنهم لا شفاء لهم بسبب عظم أخطائهم ، وهم الذين أساءوا إلى المعابد إساءات متعددة وخطيرة أو الذين اقترفوا عديداً من جرائم القتل على نحو لا يقبله العدل أو القانون أو

غير ذلك من الجرائم، هؤلاء يناسبهم أن يكون مصيرهم الإلقاء إلى طارطار، حيث لن يخرجوا منها أبداً. ومن جهة أخرى فان أولئك الذين يعتقد أنهم ارتكبوا أخطاء عظيمة ولكنها يمكن الشفاء منها، مثل الذين ارتكبوا العنف ضد الأب أو الأم تحت تأثير الغضب ثم قضوا بقية حياتهم فى التوبة، أو الذين أصبحوا [١١٤ ه] قتلة فى ظروف مماثلة، هؤلاء أيضا يقذف بهم بالضرورة إلى طارطار ولكنهم بعد القذف بهم وقضائهم هناك عاما يلقى بهم الموج، الذين ارتكبوا جريمة القتل يلقى بهم إلى كوكوتس والذين أذنبوا فى حق الأب أو الأم إلى بوريفليجيثون. وحينما يحملهم التيار إلى شاطىء بحيرة أخيروسيادس، هناك يصيحون وينادون، البعض على من قتلوا والبعض على من تجاوزوا فى حقهم الحدود المفروضة، ينادونهم مستعطفين لهم [ب] ويطلبون منهم أن يدعوهم يخرجون من النهر إلى البحيرة وأن يستقبلوهم، فإن هم تمكنوا من إقناعهم فانهم يعبرون وتنتهى بهذا آلامهم. أما إن لم يستطيعوا إقناعهم فلنهم يحملون من جديد إلى طارطار ومن هناك إلى الأنهار ويظلون يتحملون الآلام التى لا تتوقف حتى يقنعوا أولئك الذين ظلموهم. ذلك هو الحكم الذى أصدره قضاؤهم عليهم.

أما الذين حكم عليهم بأنهم تميزوا بالحياة على التقوى، فانهم أولئك الذين يعفون من ارتياد هذه الأماكن فى داخل الأرض ويمرون منها [ح] كأنها السجون، ويصلون إلى فوق حيث مقامهم الطاهر ويقيمون على سطح الأرض. ومن بين هؤلاء فإن الذين تطهرت نفوسهم بالفلسفة على ما يجب أن يكون، هؤلاء على الخصوص يعيشون بغير أجسام على الاطلاق طوال ما سيلى من الزمان ويصلون إلى ديار أبدع فى جمالها من ديار الباقين. ولكن لا يسعنى وصف مقامهم هذا فى سهولة ويسر، وكذلك فان هذا الظرف الحالى لا يترك لى الوقت الكافى.

والآن يا سيمياس، فإنه، بالنظر إلى كل هذا الذى فصلناه، ينبغى علينا أن

نفعل كل ما فى وسعنا من أجل أن نشارك فى الفضيلة والعقل أثناء هذه الحياة . فالجائزة عظيمة والأمل كبير .

[د] ولكن القطع يقينا بأن كل تلك الأمور هى على ذلك النحو الذى فصلنا فيه ، أمر لا يجدر بالطبع برجل ذى عقل . ورغم هذا فأن يكون أمر النفس وأمر ما ستنتهى اليه من مستقر هو كذلك أو على ما يقرب من ذلك ، فإن هذا فيما يبدو لى ، بعد ما وضح لنا من خلود النفس ، هو ما يليق ويجدر الأخذ به مجازفة من جانب ذلك الذى يعتقد أن النفس هكذا ، وما أجلها مجازفة! وإنه ليجب أن يكرر المرء منا هذا الكلام على نفسه وكأنه التعاويذ، ولهذا السبب فقد أطلت وأطلت فى عرض هذه الأسطورة .

لهذه الأسباب يجب أن يطمئن على نفسه [ه] ذلك الرجل الذى هجر ملذات الجسد وزينته باعتبارها أشياء غريبة عليه واجداً أنها أقدر على فعل الضد . أما اللذات المصاحبة للمعرفة فإنه اهتم بها . وهكذا ، وقد جمل نفسه ، ليس بشىء غريب عليها بل بزينتها الخاصة بها ، أقصد الاعتدال [١١٥] والعدالة والشجاعة والحرية والحقيقة ، فانه ينتظر رحيله إلى هاديس ليرحل اليه حينما يدعوه قدره .

(٧)
اللحظات الأخيرة

ليست هذه الصفحات بحاجة إلى تقديم ، فالنص أفصح من أن يحتاج إلى تعليق وهو بليغ بذاته .

١١٥ – ١١٨

[١١٥] ثم استطرد سقراط : وستقومون أنتم ، أنت ياسيمياس وأنت يا كيبيس وانتم الآخرون، بهذه الرحلة من بعد كل فى وقته . أما أنا فإن قدرى ينادينى الآن ، كما قد يقول بطل مسرحية تراجيدية . بل يكاد وقت ذهابى إلى الحمام يكون قد حان . ويبدو أنه من الأفضل أن أشرب السم وقد إستحممت حتى لا أحمل النساء مشقة غسل جثة هامدة . [ب] فلما انتهى من قول هذا ، تدخل أقريطون وقال : حسنا ياسقراط . فاذا لديك مما توصى به هؤلاء الرجال وأنا بخصوص أطفالك أو بخصوص أى شيء آخر ، بحيث أننا إذا فعلناه جلب فعله هذا عليك سرورا عظيما ؟

فرد سقراط: لا شيء جديد ،وإنما ما لم أزل أردده على الدوام يا أقريطون، ألا وهو أن تعتنوا بأنفسكم ، وأيما فعلتم فى هذا السبيل فإنكم بهذا تؤدون

أفضالا إلى وإلى من هم لى وإلى أنفسكم ،حتى لو لم تلتزموا بذلك على التو .أما إن لم تعتنوا بأنفسكم ولم تقبلوا أن تعيشوا حياتكم محتذين حذو ماقلناه فى حديثنا الآن وفى أحاديثنا السابقة ، فإنكم ، مهما يكن من تعدد [ج]التزاماتكم ومن قوتها فى الوقت الحالى ،فلن تفعلوا شيئا يذكر .

فقال أقريطون : اننا سنجتهد أيما اجتهاد للسلوك هكذا بالطبع . ولكن على أى نحو سيكون دفنك ؟

فرد : كما تشاؤون، هذا إن نجحتم فى الإمساك بى وإن لم أصل إلى الإفلات منكم . ثم ضحك ضحكة خفيفة واتجه نحونا وقال : أنا لا أعرف كيف أقنع أقريطون ، أيها الصحاب ، بأنى سقراط نفسه الذى يتحاور الآن معكم والذى يرتب حججه كلا وراء الأخرى . انما هو يعتقد أنى ذلك الذى[د] سيراه بعد قليل من الآن ميتا ، ويتساءل بالتالى كيف يدفننى . وكل هذا العرض الطويل الذى قدمته منذ قليل ، حول أننى ، بعد أن أكون قد شربت السم ، لن أبقى بينكم بل سأذهب راحلا إلى نعيم السعداء، كل هذا، هو فى نظره ليس إلا أى كلام يهدف إلى مواساتكم وإلى مواساتى أنا نفسى فى نفس الوقت . ثم أضاف سقراط : فكونوا اذن ضامنى لدى أقريطون ، وأعطوه الضمان المضاد لذلك الذى أعطاه هو للقضاة . فهو قد ضمن لهم أنى سأبقى فى أثينا ، فاضمنوا له أنتم أنى لن أبقى بعد أن أموت ، [هـ] بل سأذهب راحلا ، وذلك حتى يتحمل أقريطون الأمر فى يسر وحتى لا يحزن على وهو يرى جسدى يحرق أو يدفن كما لو كنت أخضع لأهوال ، وحتى لا يقول أثناء وضعى فى القبر إنه سقراط ذلك الذى يضعه أو يحمله أو يدفنه . ثم استطرد : فاعلم جيداً ، يا أقريطون الفاضل ، أن الكلام غير الصحيح ليس فقط خطأ فى ذاته بل هو كذلك يحدث الشر فى النفوس . فيجب إذن أن تتشجع وأن تقول إن الذى تدفنه إنما هو

جسدى ، ولتدفنه على [١١٦] النحو الذى تحبه او على ماتعتقد أنه الأكثر مطابقة للمعتاد .

وبعد أن قال هذا قام واتجه الى حجرة أخرى ليستحم وأقريطون فى اثره ، وطلب منا أن نبقى فى انتظاره . وقد قضينا فترة الانتظار فى الحوار فيما بيننا حول ما قيل وفى إمعان النظر فيه من جديد ، وأحياناً أخرى متحدثين عن الخطب العظيم الذى حل بنا ، وكان إحساسنا ، ولا تعمل فيه ، كأننا نفقد أباً وأننا سنقضى بقية حياتنا كاليتامى . ولما [ب] استحم جىء اليه بأطفاله ، وكان له له طفلان صغيران وابن كبير ، وجاء كذلك أهله من النساء ، وتحدث معهم بحضور أقريطون وأوصاهم ببعض ماكان يريد، ثم طلب بعد ذلك إبعاد النساء والأطفال ، ثم رجع إلينا هو .

وكانت الشمس قد كادت تغيب ، لأن سقراط كان قد أمضى وقتا طويلا بالداخل فلما جاء جلس وقد فرغ من استحمامه ، ولم يقع بعد هذا حديث طويل . ووصل مساعد الأحد عشر ووقف [ج] أمامه وقال : إننى لن اشكو منك ياسقراط ما أشكو من الآخرين ، ألا وهو ثورتهم على ولعنهم إياى حينما أطلب منهم تجرع السم تنفيذا لأوامر المسئولين . أما أنت فقد وجدتك خلال هذه الفترة أنبل واحلم وافضل كل الرجال الذين أتوا إلى هنا ، واعرف كذلك الآن حق المعرفة انك لست بغاضب على ، فأنت تعرف المسئولين عن موتك ، بل عليهم . فالآن إذن ، وانت تعلم ما جئتك [د] إعلنه ، وداعاً ، واجتهد ان تتحمل فى يسر مالا مفر منه . ثم استدار والدموع فى عينيه فى نفس الوقت وخرج .

فرفع سقراط نظره اليه وقال : وداعاً انت إيضا ، وسأفعل ما تقول . وبعدها التفت الينا وقال : اى تهذيب لدى هذا الرجل ! خلال كل الوقت الذى

قضيته هنا كان يأتى إلى ويتحدث معى من وقت لآخر : وإنه لأفضل الرجال، وها هو الآن يبكينى ، فيا لنبله . ولكن تعال أنت الآن يا أقريطون ولنطعه . فليأت بالسم إن كان جاهزا ، وإلا فليجهز .

[ه] فرد عليه أقريطون : ولكنى أعتقد أن الشمس ياسقراط لاتزال تعلو الجبال ولم تغرب بعد . وأعلم كذلك أن كثيراً من الآخرين لم يتجرعوا السم، عندما طلب منهم ذلك، إلا بعد وقت طويل، بعد أن يكونوا قد تناولوا عشاءهم وشربوا على أحسن ما يكون ، بل فى بعض الأحيان بعد لقاء أحبتهم الذين يشتهون . فلا تتعجل إذن ، فلا يزال هناك وقت .

فكان رد سقراط : إنه لمن الطبيعى يا أقريطون أن يتصرف هؤلاء القوم الذين تتحدث عنهم على هذا النحو ، لأنهم يعتقدون أنهم بتصرفهم هذا يجنون مغنما . أما أنا فإنه من الطبيعى فيما يخصنى ألا أسلك مثلهم . فليس هناك [١١٧] شىء أجنيه ، فيما أعتقد ، من الشراب بعد قليل من الوقت ، بل سأتعرض لأن أكون موضع السخرية أمام نفسى ذاتها لتدلهى بالحياة هكذا ولمحافظتى عليها بينما لم يبق منها شىء . ثم أضاف : هيا أطعنى ولاتفعل غير ما أقول .

عند سماعه هذه الكلمات أشار أقريطون إلى خادم كان يقف قريبا . فخرج الخادم وبعد مدة ليست بالقصيرة رجع ومعه الشخص الذى كان عليه تقديم السم، وكان يحمله مجهزاً فى كوب . فلما رأى سقراط الرجل قال له : حسنا أيها الرجل الفاضل ، مادمت عالماً فى هذه الأمور ، فماذا يجب على أن أفعله ؟

فأجاب : لاشىء غير أن تتمشى بعد شرب السم ، وذلك حتى تشعر بالثقل [ب] يجتاح ساقيك ثم ترقد بعد ذلك ، وعلى هذا النحو سيؤدى السم فعله من ذاته . وفى نفس الوقت قدم إلى سقراط الكأس .

فتناوله سقراط فى هدوء كامل يا إخيكراطيس بلا اضطراب وبدون أن

يتغير لونه أو تعبير وجهه ، وإنما ناظرا إلى الرجل نظرته المعتادة المتجهة إلى أسفل كأنها نظرة الثور ، وقال له : ماذا تقول عن إراقة بعض هذا المشروب سكيبة لتكريم بعض الآلهة ؟ هل هذا مما يسمح به أم لا ؟

فرد قائلا : إننا لا نعد ياسقراط إلا القدر الكافى المناسب للشرب .

[حـ] فقال سقراط: أنا فاهم . [ولكن] لعله من المسموح به بل من الواجب الصلاة للآلهة حتى يصيب النجاح تغيير المسكن من هنا إلى العالم الآخر . هذا هو على أية حال ما أرجوه منهم ، ولعله يتحقق . وبينما هو يقول هذا حمل الكأس حتى شفتيه فشربها حتى أفرغها بلا أية صعوبة وبدون أن يظهر عليه أى امتعاض كان .

حتى هذه اللحظة كانت الغالبية منا قادرة على الإمساك بدموعها . أما عندما رأيناه يشرب وعندما فرغ من الشراب لم نعد قادرين على ذلك . وأنا نفسى حاولت كل وسعى ولكن الدموع هطلت منى كالأنهار حتى لقد أخفيت رأسى وبكيت بينى وبين نفسى ، ليس على مصيره بل على مصيرى أنا السيء [د] حيث سأفقد صحبة رجل كهذا . أما أقريطون الذى سبقنى فى عجزه عن الإمساك بدموعه فقد قام وخرج . أما أبوللودورس من جانبه ، وهو الذى لم يتوقف حتى قبل هذا عن البكاء ، فقد أخذ عن ذلك يصيح وهو يبكى مطلقا العنان لثورته حتى فتت قلوب كل الجالسين ، عدا سقراط نفسه .

وهنا صاح هو فينا : ماذا تفعلون أيها الرجال المدهشون ؟ إننى إذا كنت أبعدت النساء فليس لسبب إلا من أجل [هـ] تلافى مثل هذا . فقد سمعت أنه يجب أن يموت المرء فى هدوء وسكينة . فهيا إهدؤا إذن وتماسكوا .

عندما سمعنا هذا خجلنا من أنفسنا وقمعنا دموعنا ، أما هو فكان يتمشى ، حتى قال إنه يشعر بثقل ساقيه فتمدد على ظهره (كما طلب منه الرجل) . وفى نفس

الوقت كان الذى أعطاه السم يتحسسه وبين لحظة وأخرى يفحص قدميه وساقيه، ثم وخزه فى قدمه بشدة وسأله إن كان يحس ، [١١٨] فقال لا . ثم فعل هذا من جديد مع السيقان وأخذ يصعد هكذا مبينا لنا أنه بدأ يبرد ويتصلب . وتحسسه هو نفسه وقال إنه حينما يصل ذلك إلى القلب ، فعندها سيرحل . وكانت منطقة أسفل البطن قد بردت بالفعل عندما قال سقراط ، بعد أن رفع الغطاء عن وجهه، لأنه كان مغطى الوجه ، وكان هذا آخر ما لفظ به : يا أقريطون إننا مدينون بديك لاسكليبيوس (٢٥٦) ، فأدوه ولا تهملوا فى ذلك . فرد أقريطون : نعم، سيكون هذا . ولكن هل هناك شىء آخر تقوله ؟ على هذا السؤال لم يجب ، ولكن بعد مرور وقت قليل صدرت عنه حركة . فكشف الرجل عن غطائه : كانت عيناه متصلبتان . وعند رؤية هذا أقفل أقريطون فه وأسبل عينيه .

هذه كانت نهاية صديقنا يا إخيكراطيس ، الرجل الذى فى مستطاعنا أن نقول إنه كان ، بين كل من خبرنا من رجال هذا العصر ، أفضلهم وأحكمهم وأعدلهم .

انتهت محاورة « فيدون »

---

(٢٥٦) إله الطب عند اليونان . ولعل فى هذا الطلب رمزا لشفاء نفس سقراط ونجاتها من الجسد .

ملحق أول

محاورة «فيدون» هل هى من المحاورات «المعتمدة» لأفلاطون؟ *

كانت محاورة «فيدون» ولا تزال مركزاً مفضلا لاهتمام الفلاسفة المتخصصين فى الأدب اليونانى والجمهور المثقف على السواء . وهى بموضوعها ، خلود النفس وبطلها ، سقراط ، الذى تحكى ساعاته الأخيرة المؤثرة ، وبتأليفها الذى يتميز بالحياة وبقيمة أدبية مؤكدة(١) ، بكل هذا هى تجذب اليها القارىء الذى يجد نفسه منغمسا فى تتبع رواية موت ذلك الرجل الذى جرأ أصحاب العقل فى الحضارة الغربية على مقارنته بعيسى المسيح ، ومشدود الانتباه إلى أدوار مناقشة أخاذة فيها العقل رب تقرب اليه القرابين وحيث « الحجة العقلية » (logos) مدخلا ومخرجاً لكل الحوار . من أجل هذه الأسباب ، ولأسباب أخرى غيرها ، يهتم دارس

---

* كنا قد حررنا هذه الدراسة باللغة الفرنسية ورأينا أن ننشر هنا ترجمتها لأنها تحدد موقفنا من مكان المحاورة بين مؤلفات أفلاطون وتلق بذلك ضوءاً مفيداً على تفسيرنا لها الذى قدمناه خلال المقدمات وفى الهوامش .

(١) أنظر نشرة روبان ، ص XXII ؛ وتقديم شامبرى لترجمته ، ص ١٠٢ — ١٠٤ ؛ ديزبلايز ، «فيدون» ، ص ٢٠٤ — ٢٠٥ ، ٢٢٩ — ٢٣٠ ، ٢٣٤ — ٢٣٥ ؛ بلك ، ص VII ؛ هاكفورث ، ص ٣ .

أفلاطون هو الآخر بمحاورة « فيدون » ويقف أمامها طويلا فيطيل الوقوف ويجد كثيراً من المبررات لذلك . ذلك أنه يجد فى هذه المحاورة لحظة حاسمة من لحظات تطور الفلسفة الأفلاطونية ، لحظة تبلغ فيها « نضوجها » . وفى نظر الكثيرين فإن محاورة « فيدون » تعد إحدى كبريات المحاورات « المعتمدة » لأفلاطون .

لكن هل هى كذلك بالفعل ؟ هذا هو سؤالنا الذى نضعه الآن والذى تحاول الصفحات التالية الإجابة عليه . ولكن فلنحدد أولا المقصود « بالمحاورة المعتمدة » . إنها محاورة تنتمى إلى الفترة التى يقال عنها فترة « النضج » ، والتى تبعت فترة « الشباب » ، والتى توقف أفلاطون فيها عند مذهب وجودى ومعرفى محدد مركزه النظرية المسماة بنظرية المثل . إلى هذه المجموعة من المحاورات « المعتمدة » تنتمى ، بحسب ما ساد عند المؤرخين من الرأى ، محاورات « فيدون » و « الجمهورية » و « المأدبة » و « فايدروس » . ولكن هذا التعريف للمحاورة « المعتمدة » تعريف مزدوج فى الحقيقة ، لأنه يجمع بين معيار زمنى (المحاورة المعتمدة هى إحدى محاورات النضوج) ومعيار موضوعى أو مضمونى (المحاورة المعتمدة هى محاورة حدد فيها أفلاطون تحديداً نهائيا مذهبه الفلسفى وينطبق هذا على الأخص على نظرية المثل) . ولكن أى تناول للاعتبارات الزمنية فى حالة أفلاطون يجب أن يكون تناولا حذراً ، وهى على أية حال لن تكفى وحدها أبداً لإقامة ترتيب للمحاورات والحكم على محتوياتها . فمن ذا الذى لا يرى فى محاورة « جورجياس » وهى السابقة بحسب كل احتمال على تلك المجموعة المذكورة ، عملا لمفكر « ناضج » ، بل إن بعضهم يجعل منها الإعلان الافتتاحى الذى صور به أفلاطون نشاطه فى مدرسته « الأكاديمية » ، ورغم هذا فإنها لا تحتوى على أية إشارة إلى نظرية المثل ولا تعتبر على هذا النحو من المحاورات « المعتمدة » . وهكذا فإن معيار المضمون

هو الذى يجب أن نقدمه وأن نعتمد عليه فى النهاية ونستخدمه من أجل تحديد مفهوم «المحاورة المعتمدة» ، التى تصبح على هذا النحو المحاورة التى تعرفنا بمواقف أفلاطون النهائية خلال فترة النضوج ، والتى يمكننا بالتالى أن نرجع إلى نصوصها حينما نكون فى معرض الحديث عن « فلسفة النضوج » عند أفلاطون . وعلى هذا فإن المحاورة « المعتمدة » إلى أبعد درجة ستكون محاورة « الجمهورية » ، وتتلوها بحسب النظرة التقليدية فى فهم المؤلفات الأفلاطونية ، محاورة «فيدون» التى تعتبر أكثر أهمية من الناحية الفلسفية ومن حيث وفرة المادة فى عرضها لنظرية المثل على السواء ، من محاورة « المأدبة » التى تقدم عرضا قصيراً لتلك النظرية (٢٠٩ هـ — ٢١٢ ا) ومن « فايدروس » التى تقدم لها عرضاً (٢٤٧ حـ — ٢٥١ ب) ذا طابع أسطورى واضح .

ويجد الرأى القائل بأن « فيدون » محاورة «معتمدة» أحسن تعبير له فى هذه السطور التى وضعها الشارح الفرنسى الكبير لأفلاطون « ليون روبان » فى مفتتح نشرته وترجمته لمحاورتنا(٢) :

« إذا كان من المستحيل وضع تاريخ «لفيدون» ، فإنه يمكن على الأقل تحديد وضعها فى داخل أعمال أفلاطون . وقرابتها مع محاورة «المأدبة» فى الحق واضحة : فهذه تعلم كيف يعيش الحكيم وتلك تعلم كيف يموت . كذلك فإنهما تتشابهان من ناحية مضمونهما المذهبى . وما من شك أنه من الصعب قول أيهما سبقت الأخرى ، ولكن إذا كان من الممكن تحديد الفترة التى ينتمى اليها تأليف «المأدبة» ولو تحديداً تقريبيا ، فإننا سنصل على الفور إلى نفس النتيجة فيما يخص «فيدون» . ولنعتبرها ... محاورة من محاورات النضوج الأفلاطونية . . . أخيراً فإن المرء لا يكاد يستطيع أن يشكك فى أن « فايدروس » (بغض النظر عن النقاط المختلف عليها)

---

(٢) روبان ، نشرته المشار اليها ، ص VII .

و «الجمهورية» تمثلان جهداً جديداً بالقياس إلى «فيدون» من أجل تحديد المشكلات على نحو أدق وتعميق الحلول والتوسيع من مغزى المذاهب ذات الطابع الأسطوري »(٣).
وروبان يعتقد أن أفلاطون وهو يكتب محاورة « فيدون » كان « فى يده منهج للعلم والتعليم ، منهج تستطيع « فيدون » أن تشير إلى خصائصه الفنية بمجرد الإشارة البسيطة ، ثم تترك تحديد طريقة استخدامه لما بعد ، وكانت له نظرية فى المعرفة والوجود يشير اليها فى « فيدون » على أنها مذهب كان موضع المناقشة منذ مدة طويلة وله اصطلاحات خاصة أو أنه بسبيل البحث عن هذه الاصطلاحات الخاصة ، وهذه النظرية مألوفة بالفعل لهؤلاء الذين يكتب لهم » أفلاطون (٤) .
وعلى الرغم من أننا رأينا روبان يضع «المأدبة» و «فيدون» فى جانب و «الجمهورية» و « فايدروس » ، الذين نرى فيهما جهداً جديداً من أجل الدقة والتحديد ، فى جانب آخر ، إلا أنه لا يزال يبقى أن « فيدون » فى نظر ليون روبان يحتوى على منهج وعلى مذهب فى الوجود وعلى مذهب فى المعرفة .

أما نحن فلا نرى أن « فيدون » محاورة « معتمدة » ، وهى لا تحتوى على مواقف مقررة تقريراً نهائياً لا حول الوجود ولا حول المعرفة ولا حول المنهج الفلسفى ، بل نرى أنها فى الحقيقة « محاورة بحث ومحاولة » . و « محاورة البحث والمحاولة» تتميز على الدقة بصفة عدم التقرير والتحديد النهائيين، وإنما هى محاورة تستكشف الميدان للحلول بدون أن تختار حلا نهائياً . إنها محاورة تحتوى على « اتجاهات » أكثر مما تحتوى على «مواقف» وترسم الخطوط العريضة أكثر من أن تقدم مذاهب مفصلة . وبقدر ما أن « الجمهورية » هى بالفعل نموذج المحاورة « المعتمدة » من محاورات فترة النضوج، فان محاورة «أقراطيلوس» تعد فى نظرنا

(٣) روبان ، ص VII .
(٤) المرجع نفسه ، ص VIII .

مثالا لمحاورة البحث والمحاولة التي تهيء للمحاورة المتمدة الطريق، وتعد صفحاتها الأخيرة بمثابة مقدمة إلى المواقف التي سينقلها أفلاطون في المستقبل حول موضوعي الوجود والمعرفة . إنها محاورة تمهد وتعلن ولكنها لا تحسم . وعندنا أن مجموعة محاورات البحث والمحاولة التي تمهد الطريق للمحاورات المتمدة تشمل محاورتي «مينون» و « فيدون » إلى جانب « أقراطيلوس » التي تقف موقفا وسطا بينهما.

موقفنا هذا سنحاول أن نبرره ، فيما يخص «فيدون» ، بأن نفحص أوضاع النظريات التالية في هذه المحاورة : طبيعة النفس ، خلودها ، نظرية المثل ونظرية المعرفة الفلسفية .

طبيعة النفس :

الموضوع الرئيسي « لفيدون » هو خلود النفس . ولكن هل تقدم المحاورة تصوراً واضحا ونهائيا حول طبيعة النفس ؟

إن ما يلفت النظر لأول وهلة ، حينما يعيد المرء قراءة المحاورة من أجل الإجابة على هذا السؤال ، هو أن أفلاطون لا يضع هذا موضع التساؤل كما كنا ننتظر منه أن يفعل حيث أن الأمر يتعلق بالنفس ، فالخلود خلود النفس. ويمكن القول بصفة عامة إنه لا يهتم اهتماما خاصا بتحديد مفهوم « النفس » ، اللهم إلا خلال البرهان الثالث على الخلود (٧٨ ب — ٨٤ ب) ، ولكن حتى هنا فتن الأمر لا يتعدى مجرد إثبات انتماء النفس إلى عالم المثل ، الذى هى أقرب اليه من الجسد . وإذا أخذنا المحاورة ككل ، فإنه يمكن أن نلاحظ فيها وجود عنصرين ثابتين بخصوص موضوع طبيعة (النفس : ا) النفس كائن ذو وجود منفصل ، ب) هى موجود بسيط (وليس مركبا) . ولكن ما هو جوهر هذا الموجود البسيط ؟ تقدم لنا المحاورة تصورين مختلفين بعض الشىء بخصوص هذه المسألة . التصور الأول ، وهو أكثر التصورين تكراراً وأثبتهما هو أن جوهر النفس هو

الفكر (٦٥ حـ ، هـ ، ٦٦ ب ، حـ ، ٦٩ ب ، ٧٠ ب ، ٨٠ هـ ، ٨٣ ب) ، أما كل ما له علاقة بالجسد ، وعلى الأخص الشهوة (٨١ ب ، ٨٢ هـ) فإنه غريب عن النفس (٦٤ د — هـ ، ٦٦ حـ — د ، ٦٨ حـ ، ٦٩ ب ، ٨١ أ ، ب ، ٨٢ ب — حـ ، د — هـ ، ٨٣ ب).ولكن هناك كما قلنا تصوراً آخر ، وبحسبه فإن جوهر النفس هو الحياة ، وهذا التصور لجوهر النفس هو مركز كل البرهان الرابع على الخلود (١٠٥ ب — ١٠٧ ب) . ومحض واقعة وجود تصورين لطبيعة النفس ، يتميزان فيما بينهما على الأقل من حيث الشمول (فمفهوم « الحياة » أكثر شمولا أو امتداداً من مفهوم « الفكر ») ، تشير إلى شيء من الافتقار فى الترابط والتنسيق بين أجزاء المحاورة المختلفة. وهى تبين على الأخص أنه لايجب أن نعتبر لا التصور الأول ولا التصور الثانى على أنه التصور النهائى الذى تقدمه محاورة «فيدون» عن طبيعة النفس . أما إذا نظرنا إلى الأمر فى إطار المحاورات « المعتمدة » (أى «الجمهورية » و « المأدبة » و « فايدروس »)، فإننا سنجد أن تصور طبيعة النفس على نحو عقلى خالص وتصور وجودها على أنه وجود بسيط لن يجد لا هذا ولا ذاك مكانا فى تلك المحاورات . فمن المعروف أن «الجمهورية» و «فايدروس» ستقدمان مفهوما ثلاثيا عن طبيعة النفس ، فالنفس فى نظر هاتين المحاورتين تصبح مركبة من أقسام ثلاث وتحوى فى داخلها على ميول كانت محاورة « فيدون » ترفض رفضا باتا الاعتراف بها كخاصية جوهرية للنفس ، وهذا هو حال الشهوة على الأخص .

وهكذا إذن فان « فيدون » لا تقدم موقفا حاسما نهائيا بخصوص موضوع طبيعة النفس ، سواء أنظرنا إلى داخل المحاورة ذاتها بأجزائها المتتالية أو إلى المحاورة فى نطاق المحاورات التى ستليها مباشرة ، حيث أن لا « الجمهورية » ولا « فايدروس » ستأخذان بآرائها حول هذا الموضوع . وهكذا إذن فهى لا يجب

أن تعتبر محاورة «معتمدة» تعرض مذهباً أفلاطونيا قد أقر واستقر حول طبيعة النفس .

خلود النفس :

تحتوى محاورتنا على أربعة براهين على خلود النفس . ويبدأ الأول فور أن يكمل سقراط عرض «آماله» حول مابعد الموت وآرائه حول الطريقة التى يجب أن يسير عليها الفيلسوف فى توجيه حياته فى هذا العالم. ويقول (٦٩ د): «سأعرف اليقين بخصوص هذا عندما أصل إلى هناك ، إن شاء الإله ، بعد قليل . هذا هو ما أعتقد». فى هذه العبارة القصيرة إشارتان هامتان : ا) سقراط لن يعرف الحقيقة إلا فى العالم الآخر ، إذن فإن فأية معرفة فى هذا العالم لا يمكن أن تدرك الحقيقة». وسنعود إلى هذه النقطة من بعد ، ب) يعكس تعبير «هذا هو ما أعتقد» إحساس عدم اليقين عند سقراط نفسه الذى يشترك فيه هكذا مع الغريبين من طيبة ، سيمياس وكيبس ، وكما سنبين من بعد فإن هذا الإحساس بعدم اليقين سيسيطر على كل المحاورة حتى لحظاتها الأخيرة . ويستمر سقراط قائلا (٦٩ هـ) : « والآن إذا كنت نجحت فى أن يكون دفاعى أكثر إقناعا فى نظركم مما كان فى نظر القضاة الأثينيين ، إذن لكان هذا عظيما » ، ويعترف بأن الرجل العامى لا يعتقد فيما يعتقد فيه هو ، أى فى خلود النفس . إذن فالأمر إذن لا يعدو أن يكون أمر «دفاع» حيث هناك المدافع والقضاة والاعتقادات، وكذلك بالضرورة انقسام فى الآراء واعتقادات مختلفة لها جميعا ، باعتبارها «اعتقادات» ، حقوق متساوية فى أن تدعى أنها هى الحقيقة. وتشبيه سقراط لكلامه «بالدفاع» ذو أهمية عظيمة حيث أن المجال القضائى ليس مجال ما هو حقيقى بل مجال ما هو محتمل (أنظر «جورجياس» ، ٤٥٢ د وما بعدها ، ٤٥٤ هـ وما بعدها ، ٤٦٦ وما بعدها ، ٤٨٦ ا وغير ذلك، «فايدروس» ، ٢٦٠ ا ، ٢٧٢ د ، ٢٧٣ د).

ويمثل سيمياس وكيبيس أحيانا مفاهيم العامة (أو الكثرة أو الجمهور)، وأحيانا أخرى متطلبات العقل الدقيق ، وكيبيس يلعب الدور الأول حينها يؤكد على خشية البشر من أن يفقدوا نفوسهم بعد الموت وعلى صعوبة الاعتقاد (apistia)، فيما يسميه سقراط نفسه «بالأمل» . ويعترف سقراط بأن الأمر كذلك ويقترح تعميق البحث في الأمر . ومع هذا الموضوع ، موضوع « التعمق في البحث » ، نلمس نقطة ذات خطر : ذلك أن « فيدون » بحسب هذه النية الصريحة المعلنة ليس عرضا لمذهب قد اكتمل وحدد ، إنما هو بحث . ويتأكد هذا كذلك حينما نساءل أنفسنا : هذا التعمق ، من أجل أية غاية هو ؟ وتأتى إجابة سقراط بليغة كل البلاغة في قصرها : « من أجل أن نرى إن كان ذلك [أى الخلود] محتملا أم لا » (٧٠ ب ٦ — ٧) . وهكذا فان هدف المحادثة التي تلى ذلك ، حتى ١٠٧ ب ، حيث أن كل ما سبق من المحاورة ليس إلا التعمق الذى يبدأ هنا ، إنما هو الاحتمال وليس اليقين .

في هذا الاطار ذى المغزى الهام تظهر الحجة الأولى على خلود النفس ، ويمكن تلخيصها فيما يلى . هناك واقعة هى أن كل شىء ينشأ ويولد ، وهو ينشأ ويولد من ضده ، الجميل من القبيح ، الكبير من الصغير ، اليقظة من النوم وغير ذلك . وهكذا يجب أن يكون الأمر أيضاً مع الحياة والموت ، حيث أنه لا يجب أن نأخذ فقط بالحركة التي تذهب من الحياة إلى الموت ، فإن لم يكن هناك الحركة التي تذهب في الاتجاه المضاد ، أى من الموت إلى الحياة ، فان الحياة ستنعدم بالتدريج ولن يكون هناك حى على الاطلاق . فيجب إذن أن نقبل النشأة والتولد في الاتجاهين معاً ، الموت من الحياة والحياة من الموت . (٥)

---

(٥) خلال عرض هذا البرهان تظهر تعبيرات خاصة تشعر ببعض التردد وتفضح حاجة سقراط الى اقناع نفسه هو أولا ، ومنها مثلا : « لم نخطأ حينما ... »

هذه الحجة على وجود النفس وجوداً سابقاً سرعان ما تقبل ، بل ويضيف إليها كيبيس حجة أخرى مقامة على أساس نظرية التذكر التى تقول بأن « التعلم » ليس شيئاً آخر غير « التذكر » ، ولكن التذكر يفترض أن تكون النفس قد عاشت فى زمن سابق على الزمن الذى تتذكر خلاله ما كانت قد تعلمته بالفعل من قبل .

والحق أن قوة هذه الحجة الجديدة انما تكمن فى اعتمادها على نظرية المثل (٨٤ حـ وما بعدها) ولكن هذا هو أيضاً فى الوقت ذاته مكمن ضعفها حيث أن وجود المثل ليس هو نفسه إلا مجرد فرض . وتظهر الخلاصة التى يخرج بها سقراط بعد عرض الحجة الوضع الفرضى سواء لوجود المثل أو حتى للحجة ذاتها المقامة على التذكر : « إذا كان يوجد ما نتحدث عنه مرارا وتكرارا ، الجمال والخير وكل ماهية من هذا النوع ، واذا كنا نرجع كل ما يأتى من الحواس إلى هذه الماهية التى اكتشفنا أنها موجودة وجودا سابقا وأنها تنتمى إلينا ، وأننا نقارن كل ما يأتى من الحواس بها ، فإنه سيكون من الضرورى ، إذا كانت هذه الماهيات موجودة ، أن تكون نفوسنا كذلك موجودة ، وذلك قبل أن نولد نحن . أما إذا لم تكن هذه الماهيات موجودة ، ألن يضيع برهاننا هباء ؟ » (٧٦ د — هـ) ورغم لهجة الاقتناع التى تصاحب عرض هذه الحجة الثانية ، فإن فكرة الخشية من ضياع النفس تظهر عند نهايتها (٧٧ ب ، د ، ٧٨ ب) ، ويلاحظ سيمياس أنه تبقى البرهنة على بقاء النفس بعد الموت . وهذا يجعل سقراط يدعو متحدثيه سيمياس وكيبيس إلى زيادة التعمق فى فحص الموضوع (١٨) من أجل إقناعهما .

= (٧٢ ا) ، « ونحن لا نقع فى خطأ » (٧٣ د) ولكننا لن نتوقف أمام أمثال هذه التعبيرات أكثر من ذلك ونكتفى بالإشارة إليها .

وهكذا نصل إلى الحجة الثالثة . فمن المتفق عليه أن النفس تنتمى إلى النوع «الخفى» غير الظاهر للعيون أما الجسدفإنه ينتمىإلى النوع«المرئى» ولكن النوع «الخفى» هو نوع ما هو إلهى، خالد، معقول، بسيط، لاينحل ، ويبقى دائماًهو هو ومشابها على الدوام لذاته . إذن ، فليس للنفس ، على عكس الجسد ، أن تخشى أن تنحل ، حيث أن التحلل انما هو من شأن النوع «المرئى» .

وتخطو هذه الحجة خطوة أبعد بالقياس إلى الحجة السابقة حيث أنها تربط مباشرة بين خلود النفس ومذهب المثل الذى هو العماد الأخير والأوثق لكلا الحجتين . ورغم كل شىء ، فإن قصد هذه الحجة الجديدة يبقى دائماً تقديم دوافع ، ليس من أجل اليقين ، بل لمجرد الأمل . يقول سقراط : «ينبغى أن نسائل أنفسنا هذا السؤال : أى نوع من الموجودات من خصائصه أن يعانى من هذه الحالة : التبدد ، وماهو النوع الذى نخشى أن تحدث له هذه الحالة، والنوع الذى لانخشى عليه منها ؟وبعدهذا ألن يكون علينا أن نفحص من جديدإلى أيها تنتمى النفس حتى يكون لنا بناء على هذا أن نطمئن أو نخاف على أنفسنا ؟» (٧٨ ب) . ويقول : «مع مثل هذه التربية [أى تأمل الحقيقة] التى أخذت بها النفس نفسها ، فليس هناك من خطر أن تخشى النفس من أن تتفرق شتاتا وهى تغادر الجسد أو أن تبعثرها الريح هباءوأن تذهب بها كل مذهب على نحو لاتكون معه موجودة فى أى مكان على الإطلاق» (٨٤ ب) . كذلك فإن مواقف سقراط بخصوص انتماء النفس إلى عالم المثل ينقصها التأكيد والحسم : وهكذا فإنما النفس أكثر تماثلا (omoioteron) مع النوع الخفى من الجسد (٧٩ ب ١٦ ، وانظر ٧٩ هـ ٤) ، وهى تشبه من قريب جداً ماهو الهى ، ولكن هذا الموقف كما هو واضح لا يقول صراحة بأن النفس لها كل خصائص النوع الخفى غير المرئى . كذلك فإن الطريقة التى عليها ستبقى النفس بعد الموت

توصف فى فقرة تبدأ بهذه الكلمات : « ها هو بالأحرى ما عليه الأمر »، مع كثرة ظهور « إذا » (٨٠ هـ ٢ ، ٨١ ب ١) ومع استخدام كلمة eikôs (محتمل) خمس مرات فى ثلاثة عشر سطراً (٨١ د — ٨٢ ا ، وأنظر ٨٢ ب ٥ ، ٩) . أخيراً وعلى الخصوص ، فإن هذه الحجة يتلوها مباشرة عرض شكوك سيمياس وكيبيس ، وها هو سقراط نفسه يقول : « هل يبدو لكما أن ما قيل ليس كافيا ؟ كثيرة هى فى الحق دواعى الشكوك والاعتراضات ، وذلك **إذا ما كان المرء يريد أن يفحص الأمر كما يجب** » (٨٤ حـ) . وهو ما يجيبه عليه سيمياس : « اذن فسأقول لك الحقيقة ياسقراط . فمنذ لحظة وكلانا فى حالة من الحيرة أمام بعض الصعوبات ويحض الآخر ويدفعه الى أن يسألك » (٨٤ د) .

إذن فهذه الحجة لا تكفى حتى لتوليد اقتناع ، ودعنا من الحديث عن اليقين . وهكذا تظهر الحاجة الى تعمق جديد للموضوع ، أى إلى فحص جديد . ويقدم الغريبان من طيبه اعتراضاتهما على ما قاله سقراط مما يجعل جو الاجتماع ثقيلا : « عندما سمعنا جميعا كل هذا الذى قاله سيمياس وكيبيس شعرنا بشعور غير مريح ، كما اعترف بعضنا للبعض بعد ذلك ، فالبرهان السابق كان قد أقنعنا إقناعا كبيرا وها نحن نشعر من جديد بالاضطراب وبأنه قد ألقى **بالشك** ليس فقط بخصوص ما كان قد قيل ، بل وكذلك ما كان على وشك أن يقال بعد ذلك : فهل نحن غير جديرين بأن نكون قضاة ؟ أم أن **الموضوع نفسه لا يسمح باليقين** (٨٨ حـ) . بل إن الشك يسيطر على اخيكراطيس الذى يسمع حكاية فيدون للمحاورة إلى جانب سيطرته على ما كانوا يستمعون اليها يوم اعدام سقراط : « وانى لأعذركم يا فيدون . فأنا نفسى وقد استمعت اليك ، خيل الى أن هناك من يقول فى : **فى أى برهان إذن سنضع ثقتنا ؟** فقد كان برهان سقراط مقنعا أشد الإقناع ، وها هو الآن يسقط فى أعماق الشك » (٨٨ حـ — د) . وهكذا

يختم الخوف على قلوب الجميع ، فيحاول سقراط أن يجمع الشارد والخائف وأن يرد الجميع الى الثقة بالعقل ، وهذه هي لحظة الفقرة الشهيرة حول « كراهية الحجج العقلية » وسنعود من بعد الى هذه الفقرة الهامة التي تشكل القمة التي يبلغها موضوع الشك في المحاورة .

وسرعان ما يستطيع سقراط أن يرد اعتراض سيمياس ، أما اعتراض كيبيس فإنه يؤدى ، بعد دوره كبيرة هامة، إلى ابراز برهان جديد : فالجواهر في ذاتها ، أى المثل ، لا يمكن لها أبداً أن تستقبل أضدادها ، فالزوجى أى جوهر الزوجية فى الاعداد ، لا يمكن له أبداً أن يصير فرديا ، ولا جوهر الحرارة بارداً . ولكن الأمر كذلك أيضاً مع الأشياء التى تشارك فى أحد المثل : فهى لا تستطيع أن تستقبل المثال المضاد (١٠٤ د) . فالنفس ، التى تشارك فى مثال الحياة ، والتى تحمل الحياة الى الجسم ، لايمكن أن تستقبل ضد مثال الحياة ، أى الموت . هذه الحجة، وهي الرابعة والأخيرة ، تنتهى بهذا الاعلان من سقراط : النفس إذن شيء غير فان إلى أبعد درجة وخالد ونفوسنا ستكون موجوده حقيقة فى العالم الآخر . ورغم هذا فإنها ليست الحجة النهائية لا فى أعين سيمياس ولا فى أعين سقراط أى فى نظر أفلاطون نفسه . ولكى نقتنع بهذا ، فإنه يكفى أن نقرأ العبارات التى تأتى بعدها مباشرة والتي تختم كل الحوار الفلسفى. يقول سيمياس : « ليس لدى ما يجعلنى أتشكك بعد هذا الذى قيل . ومع ذلك فإن خطر المسائل التى تناولتها هذه البراهين ، مضافا إليه استخفافى بالضعف البشرى ، يضطرنى إلى استمرار الاحتفاظ بشيء من الشك بيني وبين نفسي بخصوص ما ذكر » (١٠٧ ا ــ ب) . وها هي بغير تعليق إجابة سقراط : « ليس أنك أحسنت قول هذا فقط ياسيمياس ، بل انه مهما تكن ثقتنا بالفروض الأولى فإنه يجب مع هذا أن نضعها تحت فحص أوضح وأدق . وحينما تقومون بتحليلها على نحو

عرض غائكم ، بحسب ما أعتقد ، ستتبعون البرهان إلى آخر حد تسمح به القدرة الإنسانية على السير مع برهان . فإذا تم هذا على نحو وثيق دقيق ، فلا تنجبوا بحثكم إلى أبعد من ذلك » (١٠٧ ب) .

نظرية المثل :

تتعرض محاورة « فيدون » لنظرية المثل ثلاث مرات : فى بداية الحديث عن الخلود وبصدد العوائق الجسدية التى تحول انتباه النفس عن الموضوعات الحقيقية للفكر الخالص ، ثم فى معرض الحديث عن التذكر ، وأخيراً خلال حكاية البحوث السقراطية حول موضوع العلة . فى المرتين الأوليين يقبل المتحاوران فى يسر هذه النظرية . ولكن يجب علينا ملاحظة أن سقراط يطلب موافقة سيمياس فى الحالة الأولى ، أما فى الحالة الثانية فان عرضه مصحوب « بإذا » : « إذا كان يوجد ما تتحدث عنه مرارا وتكرارا ، الجمال والخير ... » (٧٦ د) . ويأخذ المفسرون عادة عبارة « ما نتحدث عنه مرارا وتكراراً » من هذا التصريح لكى يعضدوا به التفسير القائل بأن نظرية المثل كانت إذن فى لحظة « فيدون » شيئاً مستقراً عليه وأنه يمكن اعتبار هذه المحاورة تالية على « المأدبة » . أما عندنا فإن هذا التعبير لا يبرهن إلا على أن النظريه شىء معروف وحسب ، وعلى الأدق أنها موضع نقاش . فذلك التعبير يمكن أن ينطبق على زمن المحاورة وحده كما يمكن أن ينطبق على المناقشات الشفهية السابقة فى حلقة الافلاطونيين التى كانت تتناول النظرية ، بل وبما يؤيد الامكان الأول أن سيمياس يعطى سقراط موافقته على وجود الحقائق « التى تتكلم عنها الآن » (٧٧ أ) . أما فى « المأدبة » فإن أفلاطون لا يقدم مجرد اقتراح ينتظر عليه الموافقة ولا يستخدم أداة الشرط : إن ديوتيما هى تعرض وتعلم . ولكنا إذا رجعنا إلى « فيدون » نفسها وجدناه يخبرنا فى الموضع الثالث اخباراً دقيقاً عن حالة نظرية المثل فى لحظة كتابة

هذه المحاورة . ففي هذا الموضع يتوسع أعظم توسع في الحديث عن تلك النظرية ، ولما كان موقفه في ذلك الموضع هو آخرها في اطار المحاورة ، فإنه يكتسب بهذه الصفة أهمية خاصه . وعندنا أنه يجب أن يعتبر ، لتحديده ووضوحه وتفصيله ولطوله ولأنه يأتي الأخير ، التعبير النهائي عن موقف « فيدون » من نظرية المثل .

في هذا الجزء يروى سقراط (ممثلا لأفلاطون فيما نرى) بحوثه حول موضوع علة الكون والفساد . وهو قد بدأ من العقائد الشائعة الظاهرة الوضوح في نظر العموم ، مثلا أن الانسان ينمو بالأكل والشرب. ولكن بحوثه على هذا المنوال أدت به إلى الوقوع في ألوان من الحيره والاضطراب حتى أنه يقرر أن يبتعد عن هذا الطريق من البحث ، عن هذا « المنهج » (٩٧ ب) . وقد انفتح أمامه طريق آخر عندما سمع شيئاً عن مذهب الفيلسوف انكساجوراس : أنه العقل الذي ينظم كل شيء وهو علة كل الأشياء ، فعلق آمالا عظيمه على هذه الطريقة في التفسير ، ولكن سرعان ما يقع من شاهق أمله حينما يجد انكساجوراس لا يستخدم هذا « العقل » أي استخدام فيهجر هذا المنهج الثاني ويغير من اتجاهه . ومن المهم لنا أن نأكد على هذا الاطار لأنه إطار بحث وليس اطار تقرير . وهكذا فان الاتجاه الجديد لن يكون في الواقع إلا محاولة جديدة ، وهي كذلك حتى ولو كانت معروفة من قبل وذار حولها النقاش أكثر من مرة : تلك هي نظرية المثل كما تعرض في «فيدون» . ويظهر هذا الاتجاه الجديد في البحث في مشكلة العلية ٩٩ د وما بعدها ، وهي فقره صعبة ومختلف عليها إختلافاً كبيراً بين المفسرين .

وهناك فيها صعوبة أولى وتخص معنى كلمة logos المستخدمة في ٩٩ هـ ٥ ، ١٠٠ ا ١ ، ١٠٠ ا ٤ . وكما لاحظ « هاكفورث » من قبل فإن معنى هذا

المصطلح فى ٩٩ هـ وفى ١٠٠ ا ١ مختلف عن معناه فى ١٠٠ ا ٤ . ويقترح هذا المؤلف كلمة «حجة» للدلالة على المعنى الأول و «قضية» للدلالة على المعنى الثانى . ونحن نأخذ ترجمة «روبان» فيما يخص الاستخدامين الأولين : «مفهوم» . أما فيما يخص الاستخدام الثالث فاننا نأخذ الاصطلاح فيه بمعنى «قضية» سواء بمعنى هذه الكلمه الحرفى أو حتى بمعنى مجموعة القضايا التى تشكل موقفاً واحداً (thèse) . فالواقع أن الـ logos الذى سيعتبر «الأقوى» لا يمكن أن يكون مفهوم أو فكرة شىء ما ، حيث أن كل شىء لا يقابله إلا مفهوم واحد ، إنما هو فى الحق «قضيه» أو موقف يتخذ . وطبيعة هذه القضية سرعان ما تظهر فى ١٠٠ ب : «وأنا أبدأ منها واضعا كبدأ شيئاً هو الجيل فى ذاته . . . وهكذا مع كل الأشياء الأخرى. فإذا سلمت لى بها ووافقت على وجودها ، فإن آمل ، إبتداء منها ، أن أوضح وأن أكشف لك . . . » إلى آخره .

هذه القضيه ، هذا الفرض ، هى نظرية المثل . ذلك أن المحاورة تقدم هذه النظرية بالفعل على أنها «فرض» . وأدلتنا على ذلك هى باختصار ما يلى :

(١) اطار التقديم الجديد لنظرية المثل إطار بحث كما اشرنا ، اطار عرض المحاولات المتعددة للاقتراب من وضع تفسير مقبول لمشكله العلية . إحدى هذه المحاولات ، وإن كانت آخرها ، نظرية المثل .

(٢) لا تبدو هذه النظرية ، فى نظر أفلاطون نفسه فى وقت «فيدون» ، إلا على أنها «الأقوى» (١٠٠ ا ٤) بصيغة المقارنة . إنها ليست بعد النظرية النهائية .

(٣) فى نفس الجملة التى يوجد فيها ذلك التعبير («الأقوى») نجد أنه يقال عن هذه النظرية حرفياً أنها «موضوعة» أو «مفروضة» (١٠٠ ا ٣) .

(٤) ويستخدم نفس هذا الاصطلاح فى ١٠٠ ب ٥ وهو يقال هناك

بصراحة على « وجود » الجمال فى ذاته وبذاته ، فالمثل إذن ليست إلا قضية فرضية نضعها وضعاً فى بداية بحثنا ونرى من بعد قوتها مع تقدم البحث . وفى هذا تأكيد التفسير الذى يرى فى الـ logos فى ١٠٠ أ ٤ فرض أو قضية وجود المثل .

(٥) يقول سقراط فى ١٠٠ ب : « سأحاول أن أوضح لك طبيعة العلة التى شغلت نفسى بها وسأعود من جديد هكذا إلى تلك الأشياء التى ذكرنا مرارا وتكراراً » (أى المثل ، وانظر بقية النص (١٠٠ ب) هنا فوق) . وهذا النص الهام يبين طبيعة نظرية المثل باعتبارها قضية أو اقتراحاً ، حتى ولو كانت موضع نقاش من قبل .

والتعبيرات التى يستخدمها (« أحاول » ، « إذا قبلنا » ، « إذا وافقتنى » ، « آمل » ، « سأجد » ...) تناسب ، ليس عرضا مذهبيا ، بل إطار بحث تعرض فيه أفكار وفروض على بساط البحث وتناقش مرة ومرات ، أى أن النظر يعادفيها . ويبين هذا النص من ناحية أخرى أن نظرية المثل لا ينظر إليها هنا فى ذاتها بل باعتبارها فرضا يستخدم كنقطة بدء لبرهان جديد على خلود النفس : كذلك فإن المثل هنا منظور إليها من حيث أنها « علل » . أما من أجل النظر إلى المثل فى ذاتها وقبل أية وجهة أخرى للنظر ، فينبغى أن ننتظر محاورة « الجمهورية » ، فالحق أن ما يعرضه أفلاطون هنا إنما هو وجود المثل كعلل وليس مجرد وجود المثل وحسب .

(٦) أفلاطون لم يقرر بعد اختياره بين « الحضور » أو « الاشتراك » كشكل لتفسير علاقة الأشياء الحسية بالمثل (انظر ١٠٠ د) . فنظرية المثل لا تزال حتى الآن فى حال المشروع ، ومن غير الممكن لنا بالتالى الدخول فى التفاصيل .

(٧) تقول لنا المحاورة، للمرة الثانيـــة ، إن فرض وجود المثل هذا ليس إلا «الإجابة الأكثر وثوقا » (انظر النقطة رقم ٢ هنا).

(٨) فى نهاية الحديث يشار من جديد إلى الطبيعة الفرضية للنظرية ويؤكد عليه ويستعمل من جديد لفظ upothesis (فرض) .

(٩) لا يستعمل الاصطلاح eidos للإشارة إلى المثال إلا فى ١٠٢ ب ١ ، أى فى الصفحات الأخيرة جداً من الحوار . واستخدام هذا الاصطلاح هكذا ، أى إلى جانب الاصطلاح idea مع عدم الظهور إلا متأخراً ، يعكس تردداً حول اصطلاحات النظرية ويبدو وكأن له صبغة « المحاولة » فى التسمية ، وهو أمر طبيعى فى حالة نظرية لا تزال فى مرحلة التكون .

(١٠) ولنضف إلى كل هذا الاستخدامات المتعددة لـ « إذا » (انظر ١٠٠ ب ٧ ، ٣ حـ ٤ ، ١٠٠ ، ١٠١ د ٣) ، وأن كيبيس « لا يفهم كل الفهم » (١٠٨ ا) ما يعنيه سقراط فى إشارته الأولى إلى النظرية ، مما يخلع عن واقعة أن النظرية كانت قد نوقشت بالفعل (١٠٠ ب ١) جزءا كبيرا من أهميتها . فنظرية المثل ليست بعد كل ذلك المذهب المقرر المختار . إنها ليست إلا « أقوى » الفروض ، وتستخدم ، فى إطار نص ١٠٠ ا وما بعده ، من أجل تفســـير وجود العالم الحسى .

نظرية المعرفة :

المنهج :

إن بحث باحث ، فى الأجزاء المخصصة للبراهين الثلاثة الأولى (٦٤ حـ — ٨٤ ب) ، عن إشارات محددة للمنهج فى « العلم » ، فسيضيع جهده هباء . صحيح أن هناك إشارات إلى تطهير النفس وإلى عزلتها بعيدا عن الجسد من أجل الوصول

إلى معرفة الوجود ، ولكن هذه ما هى إلا شروط تهىء للمعرفة وليست عناصر منهج للمعرفة . كذلك فإنه يمكن أن نجد عبارات كهذه : « النفس لا تصل إلى إدراك واضح للموجودات ... إلا بإعمال العقل » (٦٥ حـ) ولكنه من الواضح أنه ليس لمثل هذه الإشارة إلا قيمة جد محدودة خاصة حينما تتذكر فقرات « الجمهورية » (« الخط » ، « الكهف » ، وفى الكتاب السابع ٥٣٢ ا - ٥٣٥ ا) و « المأدبة » (٢٠٩ هـ - ٢١٢ ا) و « فايدروس » (٢٤٩ ب — ٢٥٠ جـ) المخصصة للحديث عن منهج « العلم » .

وهناك من يتوقف وقفة أطول ، فى القسم المخصص للحديث عن البرهان الرابع فى المحاورة ، أمام حكاية مغامرات سقراط العقلية ، وهى رواية تؤدى إلى تقديم جديد لنظرية المثل ، وهناك اتجاه بين هؤلاء إلى النظر إلى فقرتى ٩٩ د - ١٠٠ هـ و ١٠١ د - هـ على أنهما تعرضان لمنهج ، هو منهج « الفروض » ، من أجل الوصول إلى المثل . ولكنا نعتقد أن الأمر ليس كذلك . وإن التأمل الفاحص للنصوص ١٠٠ ا ، ١٠٠ د — هـ ، ١٠١ د — هـ يدعونا إلى القول بما يلى : صحيح أن هذه النصوص تحتوى على إشارات منهجية ، وخاصة حول منهج « فرضى » . ولكن : ما هى طبيعة هذه الإشارات ؟ وأى منهج هو هذا الذى تعرضه على الدقة ؟ ونحن نريد أن نؤكد على الاعتبارات التالية :

(ا) ليس هذا منهجا من أجل الوصول إلى المثل ، وإنما هو طريقة فى البحث تقوم على افتراض وجودها من أجل النزول إلى نتائج هذا الوجود ، وخاصة من زاوية مشكلة العلية .

(ب) ليس لهذه الطريقة طابعا فلسفيا على الحقيقة ، وإنما هى تنتمى بالفعل إلى ميدان البحث الرياضى ، وقد قدمها أفلاطون من قبل ، فى محاورة « مينون »

(٨٦ د — ٨٧ ب وخاصة ٨٦ ﻫ ٤) ، على أنها كذلك وسيفعل نفس الشىء فى « الجمهورية » (٥٣٣ ب — ﺣ) .

(ﺣ) لا تكاد تكون لنص ١٠١ د إلا قيمة عملية .

(د) لهذه الطريقة ، فى مجموعها ، طابع مؤقت ، حيث أن هذا العرض الذى تقدمه المحاورة عن المنهج ليس إلا أمرا عرضيا فى سياقها وهو يقدم فى اطار محاولة تفسير العلية عن طريق فرض المثل .

وأهم هذه النقاط هى بالطبع أولاها : ومن المهم جدا أن نذكر بأن محور عرض سقراط ليس هو نظرية المثل بل تفسير وجود العالم الحسى . فالمثل لا تعرض هنا كما أشرنا من أجل ذاتها بل باعتبارها عللا فرضية للأشياء الحسية . وهكذا فنحن نفترض أن « الأشياء فى ذاتها وبذاتها » موجودة ، ثم نبدأ فى استخراج نتائج ذلك ، مثلا أن « كل الأشياء الجميلة تصير جميلة بالجمال فى ذاته » (١٠٠د). ولما كانت نظرية المثل ، كما بينا ذلك ، لا تزال مجرد فرض ، فإنه كان من الطبيعى ألا تكرس صفحات طويلة لمشكلة المنهج الذى يوصل اليها ، هذا إذا كنا سنصف بصفة «المنهجية» تلك الإشارات إلى أداة معرفة المثل وإلى التحضيرات الأخلاقية والمعرفية لذلك (أنظر مثلا ٦٥ ا وما بعدها ، ٨٢ ب وما بعدها) . وهكذا فإنه يجب أن يتجاوز وجود المثل عتبة الفرض حتى تأتى « الجمهورية » و « المأدبة » لتتوسعا فى وصف الطريق المؤدى إلى معرفتها .

إلا أنه من الثابت أن هناك فى عرض سقراط إشارات منهجية ، ولكنها ليست بذات صبغة فلسفية على الدقة ، وأقل من ذلك أن يقال إن لها صبغة « ديالكتيكية » ، فقرابتها إلى قواعد الرياضى أكبر من أن تحتاج إلى إثبات . وربما كان أكثر أهمية من ذلك أن نلاحظ أن نص ١٠١ د — ﻫ ، وهو أكثر النصوص الثلاثة المشار اليها تفصيلا وكمالا ، ليست له قيمة نظرية قمينة أن تجعل

منه نوعا من الميثاق المنهجى ، فهو لا يحوى إلا عدداً من القواعد العملية يجب أن تراعيها أية مناقشة تدار على نحو صحيح ، بل فلنقل إنها ليست إلا نصائح أهمها هذه : ألا نخلط فى النقاش بين صحة المبدأ وصحة نتائجه ، وألا تناقش الامرين معاً فى نفس الوقت . وهناك بين المؤرخين من قد يلمح إلى « الجمهورية » وإلى مبدأ « الخير » فيها الذى تعتبره مبدأ غير مشروط أى المبدأ الأول (أنظر « الجمهورية » ، ٥٠٩ ب ، ٥١٠ ب ، ٥١١ ب) ، وذلك بصدد تسلسل الفروض وتصاعدها الذى يتكلم عنه نص «فيدون» المشار اليه حينما يشير إلى إمكان وضع الفرض الأول نفسه موضع التساؤل والصعود منه إلى فرض يكون أكثر عمومية منه . ولكنه يبدو لنا أن الإشارة إلى « الجمهورية » بصدد هذا النص أمر ليس فى مكانه الطبيعى . ذلك أنه واضح أن محاورة «فيدون» لاتشغل نفسها بتبرير فرض وجود المثل والبرهنة عليه بالرجوع إلى مبدأ آخر، فنص ١٠١ د لا يشير إلا لمجرد إمكان مثل هذا التعدى ، وهو إن حدث وتم فلن يكون إلا بناءعلى طلب المتحاور الآخر الواقف بإزاء الفيلسوف الأفلاطونى ، كذلك فإن لهذا النص صبغة عامة جدا حتى أنه يعرض إمكان وضع الفرض نفسه موضع التساؤل مرات متعددة، أما « الجمهورية » فانها لا تضع شيئا آخر غير « الخير » فى أساس الوجود (أو على قمته) . ومما يدل أيضاً على صبغة العمومية لهذا النص هو أنه لا يتحدث إلا عن الوصول إلى فروض فقط ، وحتى هذه الفروض فانها ستكون مجرد فروض أفضل وأكثر قبولا (أى نسبية وليست مطلقة كما هو حال مبدأ الخير فى « الجمهورية »). وتبين حقيقة أن هذا العرض لبعض النصائح المنهجية إنما هو شىء عرضى جاء خلال الحديث ، يبين هذا الطبيعة المؤقتة لكل هذه الإشارات وعلى الأدق طبيعتها الوقتية . فهى إذا كانت تستخدم من أجل شىء ، فذلك من أجل استخدام فرض وجود المثل — العلل فى البرهنة على خلود النفس . وكما قلنا فإن الحديث عن منهج

للوصول إلى المثل ذاتها ولمعرفتها ، حينما يستقر رأى أفلاطون على أنها موجودة يجب أن ينتظر البحوث الأفلاطونية التالية وخاصة « الجمهورية » .

فالحق أن « فيدون » لا تعرض منهجا « للعلم » لهذا السبب البسيط : « العلم » الفلسفى الأفلاطونى لم يكون بعد .

اليقين :

الشك حالة عقلية لا تسمح للمعرفة أن تدعى القدرة على التوصل إلى ما يتعدى الاحتمال . وهكذا فإنها تترك شبح اللايقين المقاق يحوم فوق العقل . وقد أوضحنا ألوان التردد والتحفظات والشكوك التى أبداها سقراط ومتحدثوه حول خلود النفس وحول نظرية المثل . ولكن المكان الذى يحتله الشك فى محاورة « فيدون » أهم من ذلك : فهو ، إلى جانب « الأمل » الذى يكون المقابل الطبيعى له فى المحاورة ، هو الاتجاه السائد لدى شخصيات «فيدون» . فهو يسيطر على رواية سقراط لتاريخ بحوثه حول التكون والفساد ، وهو ما يمهد لتقديم جديد لنظرية المثل ، وهى ذاتها نظرية تعرض مع كثير من التحفظات وتمتلىء بعلامات الاستفهام . فهو يظن أنه كان يعرف معرفة واضحة بعض الأشياء ، ولكن معرفته هذه لم تثبت أمام الاختبار . فيغير من طريقه مرة ومرتين وفى كل مرة يسقط من شاهق أمله (٩٩ ب ٨ — ٩) . وهكذا فإنها أزمة يأس هى تلك التى تسبق اقتراح نظرية المثل ، وهى تبرر الحذر الشديد (أنظر ١٠٠ ب — هـ ، ١٠١ د — هـ) الذى يلتزم به أثناء هذا العرض . وكالمريض الناقه ، فإن سقراط فى المحاورة يبعد عن طريقه كل ما قد يوقعه فى الاضطراب من غير فائدة (١٠٠ د ، ١٠١ د — هـ) . ويظهر هذا الشعور بالاضطراب عدة مرات أثناء الحوار وهو يصيب ليس هؤلاء الذين حضروا بالفعل فقط ، بل وكذلك ذلك

الذى ينصت إلى روايتها (٨٤ حـ ـــ د) . ولكن موجة الاضطراب العالية تعلو على إثر الانتهاء من عرض الحجة الثالثة على خلود النفس ، وهذه هى لحظة الفقرة الشهيرة حول « كراهية البرهان » . فبعد الحث على تطهير النفس الذى سيهيؤها « للدخول فى جنس الآلهة » ، يطبق صمت طويل على الحاضرين (٨٤ حـ) ، وكأنه الهدوء الذى يسبق العاصفة . وقد كان سقراط نفسه مستغرقاً فى تأمل ما كان قد قيل من قبل وكان الآخرون كذلك أيضاً (٨٤ حـ) . وسط هذا الصمت المهتم يظل الشك قائماً وتواصل دودته طريقها إلى عقول محاورى سقراط . فبدأ كل منهما فى الحديث إلى الآخر بصوت منخفض وانتبه سقراط إلى هذا وطالبهما أن يتحدثا إن كان هناك شىء يحيرهما (٨٤ حـ - د) ، والواقع أنهما كانا فى الحيرة (aporia). ولم تكن تلك «الأبوريا» واحدة من تلك الحيرات المعتادة فى المحاورات الأفلاطونية التى ينسج أفلاطون نفسه خيوطها نسجا من أجل الدفع بالحوار إلى الامام ، وإنما نحن الآن أمام أزمة عقلية عميقة تتعدى مجرد الاعتراضات الموجهة إلى براهين سقراط وتمس أساس البحث الفلسفى نفسه : **هل البرهان العقلى قادرعلى أن يوفر لنا اليقين ؟** هذا هو المغزى العميق لحيرات الغريبين من طيبة ، وهما اللذان يبحثان دائما وبلا كلل عن حجج جديدة (وهذه من سمات العصر) ويظلان محتفظين بشكوكهما وعدم تصديقهما حتى نهـــاية الحوار (١٠٧ ب) . ولم يغب هذا المغزى عن فيدون وعن إخيكراطيس الذى يستمع إلى روايته (٨٨ د ١ ـــ ٣) ولا عن سقراط على الأخص الذى يرى فيها ما يتعدى بعض اعتراضات خاصة ، يكون فيها أزمة تشكك . وسيواجه ، خلال صفحتين (٨٩ حـ ـــ ٩٠ حـ) ذات أهمية كبيرة ، هذه الأزمة وان يرجع إلى الاعتراضات ذاتها إلا بعد ذلك فقط .

إن الخطر هو أن نصير من « كارهى البرهان » (٨٩ د ٣). وهناك موازاة

بين كراهية البراهين وكراهية البشر . وتتسلل كراهية البشر إلى النفس حينما تضع، نتيجة لجهلها ، ثقة زائدة فى شخص ما كانت تعتقد أنه مستقيم وجدير بالثقة ، ولكنها تكتشف بعد وقت قليل أنه شرير وزائف ، وأن تمر بنفس التجربة مع آخر وآخر (٨٩ د) . فهذه إذن أزمة ثقة فى البراهين ، أو فى كلمة أخرى : فى العقل . وبالطبع فإن الهدف المباشر لإنعدام الثقة هذا هو براهين سقراط السابقة ، ولكن ليس هناك ما يمنع من أن نلمح خلال عبارات سقراط نظرات السفسطائيين الماكرة ، وهناك بعض الفقرات التى يؤكد هذا الانطباع (مثلا ٩٠ د) . فكراهية البرهان إذن، عند هؤلاء الذين كانوا يبحثون عن يقين على أساس متين، هى فى الحق مرض عصر بصفة عامة. كذلك فإننا يمكن أن نتذكر تجارب سقراط نفسه التى منيت بالفشل (٩٥ ه وما بعدها). وهكذا إذن فإن مغزى هذه الفقرة يتعدى إطار براهين فيدون، على خلود النفس لأنها تكشف عن حالة من انعدام الراحة العقلية لعصر بأكمله وتكشف عن الاتجاه الذى ساد ، على الأقل لفترة معينة ، عند تكوين نظرية المثل . ولكن أفلاطون لا تجرى فى عروقه دماء الشك ، ولهذا فإن كان هناك لقب ينطبق عليه ، فى أمور الفلسفة ، فهو لقب « الحذر » ، فالحذر اتجاه طبيعى لرجل عمل توفر رغم هذا على التأمل العقلى ، وهذه كانت حالة أفلاطون . وقد كان الاتجاه الذى يمليه الحذر هو القائل بالتمييز فى البراهين بين ما هو ذو قيمة وما هو بذى قيمة أقل وما ليس بذى قيمة على الاطلاق . والذى ينبغى علينا هو أن نبحث عن الفئة الأولى التى لا تحوى ، فى الحق ، إلا عددا قليلا . وهكذا فإن الخطأ يكون خطأ الباحث نفسه إن هو أخذ فى البحث « بدون أن يعرف فن البرهان » (٩٠ ب ٧ ، وانظر ٩٠ د ٣) . ففرض وجود براهين ذات قيمة ، وإن تكن فى عدد قليل كما هو حال البشر الأخيار الذين هم أيضا قليلو العدد ، هو حل ينقذنا ، لأننا بغيره سنكون « محرومين من الحقيقة ومن معرفة الوجود » (٩٠ د ٦ — ٧).

وهذا النص الأخير يبين خطورة الاتجاه نحو كراهية البراهين وهو نتيجة لسوء استخدامها على يد السفسطائيين خاصة .

ولكن أزمة الشك العامة هذه تحوى ما هو أخطر من مجرد وضع التساؤل حول امكان الحصول على اليقين بوسيلة البراهين ، لأن محاورتنا تضع فى بعض اللحظات نفس امكان الوصول إلى اليقين موضع التساؤل بحيث أن الوصول إليه بالبراهين أو غيرها يصبح مسألة تفصيلية . فأفلاطون يشير أثناء فقرتنا الحالية إلى « هؤلاء الذين أكتشفوا أنه ليس بين الأشياء ولا بين البراهين ما هو صحيح ولا يقيني ، وإنما كأن كل الموجودات ببساطة فى يوريبوس يرى بها إلى أعلى وإلى أسفل ولا شىء يبقى ثابتا لحظة واحدة » (٩٠ ح) . والإشارة هى من غير شك إلى أتباع هيراقليطس بين السفسطائيين . وأهمية هذا النص تأتى من أنه يتعدى المشكلة المعرفية إلى أساس وجودى . ولكن قد يقال إن هذا النص لا يمثل آراء أفلاطون ، ونحن نوافق على هذا ، ولكنا نضيف مع هذا أنه يشهد على أية حال بمقدار إتساع المشكلات التى أدى إليها اتجاه كراهية البراهين وخطورة موقف الشك الذى عكسته الفقرة موضع البحث .

ولعل الكلمات التى يقدم بها سيمياس اعتراضاته أن تكون ذات دلالة أخطر . فهو يرى أن الوصول إلى اليقين فى هذه الحياة أمر مستحيل أو هو على أية حال صعب كل الصعوبة (٨٥ ب — ح) ، وهو ما يكشف عن تشاؤم جذرى . وسيمياس يتجه بنظره إلى أوجه الاختيارات الممكنة فى حالة استحالة اليقين : فإما أن نختار واحدا من أبين أصعب المذاهب على التفنيد (وهذه ميزة سلبية) ، وإما أن نعتمد على وحى إلهى . بل إن سقراط نفسه (٦٦ ب - ٦٧ ا) ، كان قد اشار إلى استحالة الوصول إلى اليقين خلال هذه الحياة ، أى طالما كانت النفس مقيدة إلى الجسد ، أما عن حياة أخرى وعن إمكان اليقين فيها .

فقد رأينا أن هـذا إن هو إلا مجرد أمل ، ومحاولة البرهنة عليه لم تؤد إلا إلى مجرد إحتمال . وهكذا يسود الشك في إمكان الوصول إلى اليقين كل الحوار وتأتي عبارات سيمياس في آخره (١٠٧ ا ــ ب) لتأكيد هذا مرة جديدة .

خلاصة :

« فيدون » هي محاورة عدم الحسم فيما يخص طبيعة النفس ، ومحاورة اللا يقين فيما يخص خلودها وفيما يخص وجود المثل وإمكان اليقين نفسه ، كذلك فإنها لا تقترح منهجا للعلم الفلسفي الذي موضوعه الحقيقة . فمواقفها حول المسائل الأربعة الأولى ليست مواقف نهائية ، وهي تقول هذا في وضوح بشأن الخلود ووجود المثل وامكان اليقين . أما القرار الحاسم بشأن معظم هذه المسائل ، في إطار محاورات النضوج ، فإنه سيكون من نصيب محـــاورة « الجمهورية » . أما المأدبة (٢٠٩هـ ــ ٢١٢ ا) فإنها ستقدم عرضا « مصوراً » للجمهور العريض حول ما اختارت « الجمهورية » من مذاهب حول المثل وحول المعرفة . ثم تأتي محاورة « فايدروس » لتضيف تأكيداً على تصور النفس الثلاثي الذي قالت به « الجمهورية » وستجدد فيما يخص الخلود بتقديم برهان جديد عليه يقوم على أساس استقلال وجود ما يتحرك بذاته واستمراره .

وإلى جانب المذاهب المقررة نهائياً ، هناك « اللهجة » . ولهجة هذه المحاورات الثلاث الأخيرة هي لهجة فيلسوف لم يعد يبحث ، كما كان حاله في « فيدون » ، بل هي لهجة الفيلسوف الذي وجد ، ليست لهجـة الفيلسوف الذي يطرق أبواب الفروض ليختبرها ، بل لهجة الفيلســوف الذي يعرضا عرض الواثق من مذاهبه .

لـكل هذه الاعتبارات فإن محاورة « فيدون » لا يجب أن توضع على نفس

مستوى هذه المحاورات ولا أن تعتبر كمحاورة « معتمدة » : إنها ليست إلا محاورة بحث .

فإذا كان الأمر كذلك ، فإنها لا يمكن إلا أن تكون سابقة ، ليس فقط على « الجمهورية » وعلى « فايدروس » ، بل وكذلك على « المأدبة » التى تفترض الاختيارات النهائية التى قامت بها « الجمهورية » .

ورغم أن هذه النتيجة حول مكان «فيدون» بالإضافة إلى تلك المحاورات الثلاث تعد ، فى نظرنا ، قوية العماد بالنظر إلى مجرد الاعتبارات التى سلفت ، إلا أنه من الواضح أن المسألة ستتضح أكثر على ضوء فحص مفصل للفروق بين «فيدون» من جانب و« الجمهورية » و « المأدبة » و « فايدروس » من جانب آخر ، ونأمل أن نعود إلى هذا الموضوع فى دراسة قادمة .

ملحـــق ثان

براهين خلود النفس فى « فيدون »
تأليف جورج روديه(١)

[نقدم هنا ترجمة لدراسة حول هذا الموضوع لا يزال الباحثون يرجعون إليها رغم أن صاحبها ، وهو من عظام مؤرخى الفلسفة اليونانية فى فرنسا رغم قلة إنتاجه ، كان قد نشرها سنة ١٩٠٦ ميلادية . واعتقادنا أنها قادرة على إفادة الباحث والطالب حتى وإن ذهبت شططا فى بعض تفسيراتها . وقد حذفنا منها الهوامش وأشرنا فى قلب النص إلى مضمون بعضها ، وترجمنا النصوص اليونانية التى كان النص يشملها دون ترجمتها ، وكل ما سيجده القـــارىء بين قوسين مربعين فهو إضافة منا وبعضه تلخيص للهوامش] .

عدد هذه البراهين ، بحسب معظم المفسرين ، أربعة . وهذا ملخصها . (١) كل صيرورة وكل تغير يحدث من ضد إلى ضده ، وهى التحقيق الفعلى للضد الذى كان موجودا من قبل . وهى يمكن أن تتحقق إما فى اتجاه أو فى آخر ، لأنه لو كان التغير يتم فى اتجاه واحد إذن لانتهت كل الأشياء بأن تختلط فى وحدة ثابتة وينتج عن تطبيق هذا المبدأ على التعارض بين الحياة والموت أنه لا يمكن أن يكون هناك

---

(١) دراسة منشورة فى كتابه : Etudes de philosophie grecque ، ص ١٣٨ — ١٥٤ . وهذا الكتاب يحوى أيضا المقالات التى سيشير إليها المؤلف.

فقط ، كما تدل على ذلك الخبرة ، عبور من الحياة إلى الموت ، بل وكذلك من الموت إلى الحياة . وهكذا فليس الموت بالفناء ، حيث أنه يجب أن تكون نفوس الموتى باقية في مكان ما حتى تستطيع العودة إلى الحياة . هذه الحقيقة أحست بها العقائد الشعبية حول « العائدين » .

(٢) يتبع إدراك الأشياء الحسية معرفة المثل . ولكن هذه المعرفة لا يمكن أن تنتج عن الإدراك الحسي في ذاته ، لأننا حينما نصل إلى المثل ندرك في نفس الوقت أن الأشياء الحسية ليست متناسبة معها . فاكتشاف المثال الذي يؤدي إليه الإدراك الحسي يفترض أننا حصلنا على معرفة المثال قبل حياتنا الأرضية ، ويفترض كذلك بالتالي حياة وحياة عقلية للنفس سابقة على وجودنا الحالي .

(٣) التحطم أو التحلل (وهذا هو معنى « يتفكك » و « يتبدد ») لا يمكن أن يصيب إلا المركب . أما البسيط فإنه لا يمسه . والموجودات البسيطة تماماً وبإطلاق هي المثل . أما الأشياء الحسية فهي مركبة وتخضع للتغير . والنفس التي تدرك المثل تظهر بهذا أنها من نفس عائلتها (٧٩ د) ، لأن الشبيه يعرف الشبيه . والنفس ، كالمثال ، بسيطة وخافية على النظر . وتتضح طبيعتها الإلهية كذلك من الوظيفة التي تختص بها السيطرة على الجسد وإصدار الأوامر إليه . وبساطة جوهرها تؤدي إلى استحالة تفككها وإلى اليقين بأنها تبقى بعد الموت .

(٤) كل شيء هو ما هو بسبب اشتراكه في مثال معين . وكل مثال لا يمكن أن يقبل ضده . بالطبع : أي شيء متحقق محسوس يمكن أن يكون كبيراً من بعض النواحي وصغيراً من نواحي أخرى ، ولكن مثال « الكبر » لا يمكن أن يقبل على أي نحو مثال « الصغر » ، ولا هذا ذاك . بل إن الأشياء الفردية المتحققة المحسوسة ، التي ينطوي جوهر كل منها بالضرورة على أحد هاتين الصفتين المتضادتين ، لا يمكن لها هي الأخرى أن يقبل بعضها بعضاً . فليس مثال الزوجية وحده هو

الذى لا يمكن أن يقبل مثال الفردية ، بل وكذلك فإن أى عدد زوجى لا يمكن أن يصير فردياً ، وكذلك الثليج ليس أكثر قبولا للدار من قبول مثال البرودة لمثال الحرارة . والآن فإن جوهر النفس هو الحياة التى تحملها حيث ذهبت . فهى بالتالى ترفض ضدهذا الجوهر ، أى الموت . ولما لم يكن هناك من انعدام آخر ممكن للنفس غير الموت ، إذن فالنفس لا تتحطم .

هذه هى حجج « فيدون » بحسب منطوقها . وعلى خلاف الرأى الشائع عند الجميع على وجه التقريب ، فإننا نعتقد أن أهم هذه الحجج فى نظر أفلاطون ليست هى الحجة الأخيرة بل الثالثة. والأسباب التى تستطيع أن تبرر هذه النظرة ليست فيما يبدو لنا ، بغير أهمية فيما يخص مسألتى طبيعة النفس وطبيعة المثال وهما أعم من مسألة الخلود . ولنحاول أن نحدد على نحو أدق معنى وقيمة كل واحد من هذه البراهين .

(١) يعتمد البرهان الأول اعتماداً واضحا على مبدأ هيراقليطس القائل بأن الصيرورة تنحصر فى تتابع الأضداد ، بل إن تطبيق أفلاطون لهذا المبدأ كان هيراقليطس نفسه قد أشار إليه (الشذرة ٦٧ من شذرات هيراقليطس ، وفى ترتيب بايووتر [وبيرنت] ٧٨) . ولكن كيف يجب أن نفهم هذا المبدأ ؟ أفلاطون لا يريد يقينا أن يقول إن ضداً يأتى من ضده ، وأن الموت يأتى من الحياة والحياة من الموت ، بدون أن يكون هناك أى رباط بينهما . فلو أخذنا الحجة على هذا الوجه ، فإنها قد تبرهن على عكس ما يريد أفلاطون أن يخرج به منها أكثر من أن تبرهن على ما يريده . فهو حين يلاحظ أن الجميل يأتى من القبيح ، والعادل من الظالم وغير ذلك (٧٠ هـ) ، فإنه يقصد أن يقول إن الموضوع الذى يكتسب محمول العدل أو محمول الجمال كان غير حاصل عليه من قبل أو كان حاصلا على ضده ، وكذلك أن الموضوع الذى يكتسب محمول الحياة كان غير حاصل عليه من قبل . وهذا هو المعنى الذى تشير إليه « فيدون » نفسها بعد ذلك (١٠٣ب : ولقد

كنا نتحدث من قبل ، أيها الصديق ، عن الأشياء التى لها أضداد ») . وكما لاحظ سوزيميل [باحث ألمانى من القرن التاسع عشر] عن حق ، فإن أساس الحجة هو أنه لا يمكن تصور التغير بدون شىء يبقى ، وأن تعارض الأضداد فى الصيرورة يفترض كأساس للصيرورة جوهراً باقيا ليس التحديدان المتضادان [أى الحياة والموت] إلا محمولات له . ولكن ما هو ، فى رأى أفلاطون ، هذا الموضوع فى حالة المرور من الحياة إلى الموت ومن الموت إلى الحياة ؟ هل هو الإنسان مأخوذا ككل ، جسما ونفسا ؟ كلا ، من غير شك . فليس هدف أفلاطون أن يبرهن على أن الأفراد أنفسهم ، منظوراً إليهم باعتبارهم أفراداً ، هم الذين يمرون إلى أبد الآبدين بتبدلات الحياة والموت . فهل تكون النفس هى هذا الموضوع ؟ ولكن ألن يكون فى قبول أن النفس تستقبل الواحد بعد الآخر محمول الحياة ومحمول الموت مناقضة من البداية للبرهان الرابع الذى يجعل من الحياة الخاصية الجوهرية للنفس ؟ يمكن أن نتفادى هذه الصعوبة إذا فهمنا الحجة على النحو التالى : كما أن الشىء الذى يصير جميلا كان من قبل غير حاصل على الجمال ، فكذلك الموضوع الذى يحيى جسداً كان من قبل بلا هذه الوظيفة . ولكنا نرى على الفور أن البرهان، مفهوما على هذا النحو ، لا يؤدى إلى المطلوب منه . فهو يفترض أكثر الأشياء حاجة إلى البرهان ، ألا وهو أن التمتع بالحياة ليس خاصية للجسد ، كاللون والحرارة، وإنما أنه نتيجة لوجود شىء فى ذاته فى داخله ، شىء متميز عن الجسد ، وليس فعل إحياء أو عدم إحياء جسم عضوى بالنسبة له إلا خاصية عرضية أو ، على الأقل ، وقتية . وهكذا يكون هذا البرهان الأول مفترضا للثالث الذى يجعله ، من جهة أخرى ، بغير فائدة .

وحتى لو أردنا اعتبار هذا البرهان تدليلا بالمماثلة ، وفهمناه على هذا النحو : كل مرور من ضد إلى ضد له مقابل هو المرور العكسى ، فالمرور من الحياة إلى

الموت ينبغي أن يقابله مرور من الموت إلى الحياة (أنظر ٧١ ﻫ) ، فإنه لن يبرهن هنا أيضا على أن النفس وليس الجسم أو جوهر مادى غامض هو الذى يقوم بهذا المرور .

وكان البعض قد أشار منذ وقت طويل إلى أن هذا البرهان الأول لا يبرهن على المطلوب منه البرهنة عليه : « أن النفس تظل موجودة بعد موت الإنسان وأنها تحتفظ بنوع من النشاط والفكر » (٧٠ب) . فالواقع أنه لا يمكن أن نستخلص منه أية نتيجة حول الحالة المضادة للحياة والتى تعقبها ، وهو لا يبرهن مطلقا على أن النفس ، وهى على هذه الحالة ، ستمتلك النشاط والفكر . بل ويجب أن نذهب إلى أبعد من هذا ونعترف ، حتى مع غض النظر عن هذه الإضافة [امتلاك النشاط والفكر] ، أن النتيجة « إذن فنفوسنا ستكون فى هاديس » ، أو : « من الضرورى أن تكون نفوس الموتى فى مكان ما » (٧١ ﻫ ، ٧٢ ا) لا تنتج عنه ، هذا إلا إذا افترض المرء أن النفس جوهر متميز عن الجسد ، أى أنها ، فى نظر أفلاطون ، مثال أو شىء مشابه لذلك .

(٢) الحجة الثانية ، المؤسسة على التذكر ، تفترض هى الأخرى ، وبشكل مصرح به هذه المرة ، نظرية المثل . وأفلاطون ليس هو مخترع مذهب التذكر ، وإنما يجب البحث عن أصوله عند المتحدثين فى أمور الآلهة أو الفلاسفة القدماء الذين اعتقدوا فى تناسخ النفوس ، وخاصة عند أمبيدوقليس . ورغم هذا فحتى لو أن أفلاطون لم يكن قد وجده عند السابقين عليه ، فليس من المشكوك فيه أن ضروريات مذهبه كانت ستوجهه إليه . وقد حاولنا ، فى مقالة سابقة [عن تطور الديالكتيك عند أفلاطون] ، أن نثبت أن مذهب التذكر هو الفرض السابق اللازم لنظرية المثل ، وأن أفلاطون لا بد قد تصور هذا وذاك معا . و« فيدون » تقول لنا صراحة (٧٦ ﻫ) إنه يجب أن نقبل معا أو أن نرفض معا نظرية المثل

ومذهب التذكر : « إنها نفس الضرورة التي تقضي بوجود هذه الأشياء وبوجود نفوسنا قبل أن نولد، أما إذا لم تكن تلك موجودة فلن تكون هذه موجودة » .
فالواقع أنه لا يمكن تفسير معرفة المثل بالإحساسات أو بعمليات الفكر الحسي . فمثال المساواة ، مثلا ، نتصوره في ذهننا بعد أن نكون قد رأينا أشجاراً متساوية وأحجارا متساوية ، ولكن على حين أن الأشياء المتساوية تبدو أحيانا غير متساوية بل ويمكن أن تكون كذلك عندما نقارنها بأشياء أخرى غير تلك التي قارناها بها ، فإن المساواة في ذاتها لا يمكن أن تصير غير متساوية . إذن فمعرفة مثال المساواة لا تنتج عن إدراك الأشياء الحسية .

وهذه الحجة تتضمن حجة أخرى : فنحن قد ميزنا بين المساواة في ذاتها والأشياء المتساوية ، ولكن كيف لهذا التمييز أن يكون ممكنا إذا نحن لم نتذكر أننا قد تأملنا سابقا المساواة في ذاتها ؟ فالعلاقات التي نقررها في التجربة بين الأشياء الحسية ليس لها من دور إلا دور تذكيرنا بالعلاقات الضرورية على مستوى الأشياء العقلية (انظر ٧٣ جـ إلى ٧٧ ا) .

وعلى أية حال فإن برهان التذكر لا يؤدي ، كما هو حال البرهان الأول أيضا، إلى النتيجة المطلوبة ، حيث أنه لا يخرج منه أن النفس لا تتوقف عن الوجود بعد هذه الحياة . فمن أجل الوصول إلى هذه النتيجة يجب ، كما يقول سقراط ، أن نربط حجة التذكر إلى حجة الأضداد (٧٧ جـ) . لأنه إذا كانت النفس توجد قبل الحياة في جسد ، وإذا لم يكن يمكن لها أن تأتي من شيء آخر إلا من الموت ، فإنه من الضروري أن تستمر في الوجود ، بعد أن تكون قد غادرت الجسد ، لكي تستطيع أن تعود من جديد إلى الحياة .

والحق أن التذكر ، كما أشار إلى ذلك بعضهم من قبل ، لا يستخدم إلا في استكمال تبرير ما كان قد أعلن من قبل على أنه نتيجة واجبة عن الحجة الأولى :

ألا وهو أن وجود النفس بعد الموت سيكون مصحوبا بالقدرة على الفكر كما كان حالها فى وجودها السابق . وعلى هذا ، فإن البرهانين ، بحسب قصد أفلاطون ، لايكونان إلا برهانا واحداً يمكن تلخيصه فيما يلى : إعتماداً على القانون العام للتغير والصيرورة ، فإن حالة النفس بعد الحياة الجسدية مشابهة لحالتها التى سبقت هذه . ولكن مذهب المثل يتضمن أن النفس ، قبل اتحادها مع الجسد ، قد تأملت العالم العقلى . فيجب بالتالى أن يكون الأمر كذلك أيضاً بعد الموت .

فمن المحتمل إذن أن الحجتين ليستا فى نظر أفلاطون إلا حجة واحدة فى الواقع وأن هذا هو المغزى الذى أراد أن يكون لهما . ولكن الصعب هو قبول أنه اعتبر هذه التركيبة مؤدية إلى النتائج المطلوبة . فإذا كانت الحجة الأولى لاتبرهن على أن الذى ينتقل من الحالة التى نسميها حياة إلى الحالة التى نسميها موتا ، ومن هذه إلى تلك ، يمكن أن يكون شيئا غير الجسد ، فإن الحجة الثانية لاتبرهن بدورها على أن الفكر ليس خاصية للمادة ، وأنه إن يكن أدوم من الجسد العضوى الذى يحل فيه مؤقتا ، فإنه ليس مع هذا خاضعاً للتغير والفناء . وهكذا فإن البرهان لايزال غير كامل ، وأفلاطون نفسه إهتم بالإشارة إلى ذلك ، حيث أن سيمياس ، وكذلك كيبيس الذى يمتدح سقراط فراسته ، ليسا بعد مقتنعين بأن النفس ان تتبدد وان تنحلل (٧٧ د) . فلكى يكتمل البرهان يبقى إثبات أن النفس التى عرفت ، فى وجود لها سابق ، الأشياء المعقولة ، لها نفس طبيعة هذه الأشياء وأنها بالتالى ، مثلها ، بسيطة وغير جسمية . وهذا هو هدف الحجة الثالثة .

(٣) والمبدأ الذى تقوم عليه هذ الحجة هو أن الشبيه يعرفه الشبيه . وقد كان هذا الرأى ، الذى قال به بعض الفلاسفة الطبيعيين وخاصة أجيدوقيلس ، منتشراً إلى حد كبير . ويضمه ثاوفراسطس [تلميذ أرسطو والمؤرخ لتاريخ الفلسفة السابقة عليه] فى عداد أكثر طرق النظر شيوعا وعموما . وعلى العكس من هذا

الرأى قال آخرون بأن الضد يعرفه الضد . وكلتا النظريتين كانتا تتضمنان الإحساس الغامض بواحد من أخطر الإعتراضات التى يمكن أن تقام ضد المذهب التجريبى وحلا ساذجا له .

ذلك أن كل نشاط للموضوع على الذات يتضمن أن لدى الذات القدرة على تحمله ، والعقل ما كان يمكنه أن يستقبل خصائص الأشياء إن لم يكن كان قد احتواها من قبل على نحو أو آخر . والنظرية الافلاطونية فى الإحساس قريبة من نظرية أمبيدوقليس . فأفلاطون يقبل هو الآخر أن الشبيه يعرفه الشبيه ، وعلى الأخص أن عضو الإبصار من نار(«السفسطائى »، ٢٦٦ حـ ، « ثياتيتوس » ، ١٥٦ د ، « طيماوس » ، ٤٥ ب) . فإذا لم تكن العين تحتوى فى داخلها على شىء من ضوء الشمس فما كان يمكن لها أن تبصر (« الجمهورية » ، ٥٠٨ ا) .

وكذلك فلو لم تكن هناك قرابة بين النفس والمثل وبين العقل والمعقول ، لما كان من الممكن تفسير إمكان العلم . فالعقل الذى يدرك الموجودات الخالدة هو نفسه خالد وإلهى (« فيدون » ، ٧٨ب ومابعدها ، ٨٠ ب) . وما يكون جوهر ذات كل واحد منا ليس فقط مشابها للأشياء الإلهية (« القبيادس الكبرى » ، ١٣٣ حـ) ، بل إنه كذلك كائن إلهى بالفعل (« القوانين » ، ٩٥٩ ب) ، هو دايمون [أو جنى] يسكن الإنسان (« طيماوس » ، ٩٠ ا ــ حـ ، « فايدروس » ، ٢٤٦ د) . فلو لم تكن نفس الحكيم على قرابة مع المثل ، فما كان يمكن لها أن تصل إلى إدراك الخير والجمال ، باختصار كل ما هو خالد وكامل («الجمهورية» ، ٥٠٩ ا ، ٦١١ د ــ هـ ، ٤٩٠ ب ، « طيماوس » ، ٩٠ ا) ، وما كان يمكن لها أن تحوز ملكة رسم صورة المثال وتصور المثل الخالصة وفى ذاتها ، وما كان يمكن لها ، وبغير أية مشاركة من الإحساس ، أن تذهب إلى صيد الوجود («فيدون» ٦٦ حـ ، د ، « ثياتيتوس » ، ١٨٧ ا) .

ولكن ما هو مدى قرابة النفس هذه مع المثل ؟ هل يجب إعتبار أنها هوية ، أم مماثلة (analogie) أم مجرد تشابه ؟

تثبت محاورة « السفسطائي » ، فى فقرة شهيرة دافعنا فى المقالة المشار إليها عن تفسير لها هو الذى نعتمد عليه هنا ، أن المثال ليس فقط موضوعا للفكر ولكنه كذلك فكر وذات [الذات فى مقابل الموضوع] . وما من شك أن الموضوع فى المعرفة يبقى [فى « السفسطائى »] سابقا على الذات [العارفة] ، ولكنه سبق منطقى فقط : فكل معقول يقابله عقل . ولنسر إلى أبعد من هذا : فكل معقول تقابله نفس حيث الفكر لا يمكن أن يتحقق إلا فى النفس وحسب («طيماوس» ، ٣٠ ب ، « فيليبوس » ، ٣٠ حـ) . وهكذا فأن للمثال حركة وحياة وفكراً ، وهى نتيجة كانت متضمنة بالفعل فى تعريف « الموجود الكامل » (ontôs on) الذى كان أفلاطون قد وضعه قبل ذلك (« السفسطائى » ، ٢٤٧ هـ) : الوجود هو ما يحوز ملكة الفعل والإنفعال .

وكان البعض قد أدعى أن هذا التعريف لا ينطبق على المثل قائلين بأنه إما تعريف مؤقت والهدف منه الجدال ، وإما بأنه يخص النفس التى يكون أفلاطون قد نقل إليها الحقيقة التى نزعها عن المثل . وقد أظهر تسلر (Zeller) ضد الأول من هذين التفسيرين حججا قوية تبدو لنا حاسمة ، أما التفسير الثانى فقد ناقشناه نحن أنفسنا فى المقالة المشار إليها . فلم يخلع أفلاطون عن المثل حقيقة أسبغها على النفس ، إنما هو ، على العكس من ذلك ، أثرى حقيقة المثال بأن أضاف إليه حقيقة النفس . وقد فسر أفلوطين فكر أفلاطون تفسيرا مخلصا حينما قال : « كل معقول من المعقولات هو عقل ووجود » (التاسوعة السادسة ، الفصل الثانى ، الفقرة ٢٠ ، الخامسة ، الفصل الرابع ، الفقرة ١) . وكذلك كتب أرسطو ، حينما كان يؤلف محاورة « أوديموس » التى جذب تشابهها مع « فيدون » نظر

المؤرخين ، وكان لايزال تحت تأثير المذهب الأفلاطوني ، أن النفس « نوع من مثال » .

ومن جهة أخرى فإن المبادىء الجوهرية للمثال هى نفسها مبادىء النفس الجوهرية . فأرسطو يكرر مرات عديدة فى « الميتافيزيقا » أن مبادىء المثل هى الوحدة والثنائية غير المحددة ، وهذه الشهادة تعكس نظرية المثل — الأعداد ، وهى آخر صورة لمذهب أفلاطون . ولكن مهما يكن من الدواعى التى دعت أفلاطون إلى كساء فكره بمصطلحات فيثاغورية فإنه بهذا لم يغير أى واحدة من خصائصه الجوهرية . ولدينا الدليل على ذلك فى محاورة « فيليبوس » ، حيث نرى هذا التحول بالذات يتم . فنحن نقرأ فى هذه المحاورة أن المثال ، الذى يوحد فى كل واحد عناصر متعددة ، هو وحدة التعدد وهو مثلها عدد ، وكذلك أن المثال خليط من المحدود وغير المحدود . وتثبت محاورة « السفسطائى » ، من وجهة نظر مختلفة بعض الشىء ، أن هناك فى كل مثال ، أو فى كل جنس ، وجود ولاوجود أو « الذات » و « الآخر » . ذلك أن كل جنس يتكرر فى أنواعه : فإذا كانت الحركة مثلا فى الوجود ، فإن الوجود ، بمعنى ما مختلف ، فى الحركة ، فهناك بالتالى بحسب كل جنس كثير من الوجود . ولكن حيث أن جنس الوجود ليس هو أنواعه ولاهو الاجناس المشاركة له ، وحيث أن هذه متميزة عنه ، فإنه يكون هناك كثير من اللا وجود . ونستطيع من هنا أن نستخلص أنه إذا كان المثال نفسا ، فإن النفس بدورها تكون مثالا . ذلك أن النفس ، كالمثال ، عدد ، وهى مثله مكونة من الحد ومن اللا نهائى ، من الوحدة والثنائية ، من « الذات » و « الآخر » . ونستطيع هنا كذلك أن نستشهد بأرسطو : فهو يقول (« فى النفس » ٤٠٤ ب ١٩ وما بعدها) إن أفلاطون كان يذهب فى محاضراته عن الفلسفة ، إلى أن العقل والعلم وغير ذلك لهم بعض الأعداد كمبادىء ، لأن الأعداد ، عنده ،

حتى المادى وهى المثل أنفسها ؛ ولكن هذه الأعداد بدورها مكونة من بعض العناصر ، إلا وهى الوحدة والثنائية ، وهذه العناصر هى أيضاً ، بحسب أفلاطون، عناصر الأشياء . ولكن العقل والعلم وغير ذلك ملكات معرفية . وما دامت الأعداد التى تكونها هى أيضاً عناصر المثل والأشياء ، فإنه نتج عن ذلك أن الشبيه يعرفه الشبيه .

ولكننا نستطيع ألا نخرج عن مؤلفات أفلاطون وأن نجد فيها ما يؤيد نفس هذه النتيجة . وسيكفى أن نذكر بفقرة محاورة « طيماوس » الشهيرة (٣٤ ح وما بعدها) التى تحدد النحو الذى كون عليه الصانع نفس العالم . ولم يضف إكسينوقراطيس [خليفة أفلاطون على رأس الأكاديمية] شيئا الى هذا (وما كان باستطاعته أن يضيف شيئاً) حينما عرف النفس بأنها عدد يتحرك . صحيح أن « طيماوس » تدخل فى تكوين النفس الجوهر الجسمى المنقسم ، وهو ما لا يستطيع المثال أن يقبله . ولكنه ليس مؤكداً أن هذا الجوهر جوهر جسمى فعلا ، وأنه ليس بالأحرى شيئا مشابها لما أسماه مالبرانش [فيلسوف فرنسى من القرن السابع عشر الميلادى] بالإمتداد العقلى . والذى يدعونا إلى هذا الإفتراض هو التعبيرات الخاصة بالـ ousia gignomenê نفسها . فالتغير والامتداد الجوهريين يجب أن يكونا مختلفين عن التغير والامتداد الماديين . أو ليسا عنصرين من عناصر الجزء الخالد من النفس ، أى الفكر والعقل ؟

ومهما يكن أمر تردد أفلاطون حول هذه المسألة ، أو حتى ، إن شاء البعض، أمر تناقضاته بشأنها ، فإنه يبدو جليا أن البساطة والخلود ليسا فى النهاية عنده إلا العقل وحده . فليس هناك من نتيجة غير هذه تستخلص من حجة « فيدون » التى لا يمكن أن تخص فى النفس إلا المتشابه فيها مع المثال [وهو العقل] . ولسنا

فى عون إلى نصوص تؤيد هذا التفسير . فبغض النظر عن تلك النصوص التى تصور الموت على أنه تحرر النفس وقد بعد عنها أخيراً تأثير الحس واللذات والرغبات والإنفعالات وكلها تأثيرات سيئة ، فإن « طيماوس » تقول (٤٢ أ ، ٦٩ حـ) إن الإنفعالات والرغبة لايعسان النفس إلا عندما تدخـل الجسد ، وبحسب « الجمهورية » (٦١١ ب) فلمعرفة الجزء الخالد من النفس يجب إغفال الإحساس وأن تتجه النفس بذاتها نحو الفلسفة ، أخيراً فإن محاورة « السياسى » (٣٠٩ حـ) تسمى العقل « الجزء الخالد من النفس » . ويمكن فى الحق أن يكون من السهل الإشارة إلى نصوص (خاصة فى « فايدروس » ، ٢٤٦ ا وما بعدها) تعارض هذه النصوص السابقة ، كذلك فإنه يمكن بيان أن هذا التفسير لايتوافق لامع أفكار أفلاطون حول الجزاء والعقاب المستقبلين ولامع النحو الذى يعرض عليه أصل اتحاد النفس مع الجسد وأسبابه وذلك فى معظم الأساطير التى يحدث أن يعالج فيها هذا . ولكن هذه الصعوبات والتناقضات ما كان يمكن تقريباً لأفلاطون أن يتجنبها . فحلول النفس فى الجسد ونتائجه يظلان فى مذهبه سرا من الأسرار . ذلك أن مفهومه عن « المثال — النفس » وعن « النفس — المثال » كان يؤدى منطقيا إلى مذهب الجواهر المتفردة (monadisme) ، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه المعارضة الشديدة التى كان أقامها بين المحسوس والمعقول ، والتى كانت أساس نظرية المثل ، كانت تتضمن المذهب الثنائى الذى ظل دائما أحد الخصائص الجوهرية للتفكير الأفلاطونى .

ولكن لايجب أن يستنتج من هذا ، كما فعل البعض ، أن أفلاطون لم يعتقد فى خلود الشخص ، فعنده أن خلود العقل هو من غير أدنى شك خلود شخصى . ومن الصعب تصور الكيفية التى يوفق بها بين خصائص المثال والشخصية ، ولكن إذا كان المثال عقلا ، كما أن العقل مثال ، فإنه ليس لأحد أن يرفض اعتبار هذه

مضافا إلى الوعى ، بداية الشخصية . بل وهناك ما هو أكثر من ذلك : فالعقل يبقى عند أفلاطون السند الوحيد للوعى . وليس لنا أن ندهش لذلك . فمعظم المفكرين القدماء [اليونانيين] أعطوا صفات تتضمن الشخصية لأشياء كانوا قد نفوا عنها شروط الشخصية . فبدون الكلام عن الخصائص التى لا يتخرج بارمنيدس على إبقائها فى « وجوده » ، فإن أرسطو ينسب إلى المحرك الأول اللذة والسعادة إلى جانب الفكر (أنظر على الخصوص « الميتافيزيقا » ، المقالة الأولى ، الفصل السابع ، ١٠٧٢ ب ١٧) ، و « القدرات » (dunameis) الإلهية فى مذهب فيلون هى فى نفس الوقت موجودات غير شخصية ، أى عقول (logoi) ، وهى كذلك قوى شخصية بحسب التراث الدينى ، ويهب أفلوطين النفس وعيا بذاتها مشابها لوعينا (التاسوعة الرابعة ، ٤ ، ٢٤) على حين أنه يرفض لها التفكير والذاكرة والحساسية . وإذا كان البعض يشك فى أن افلاطون كان يمكن أن يأتى عليه أن يفعل مثل هذا ، فإننا سنشير إلى فقرة من محاورة « خارميديس » ، التى أعتمد عليها خطأ [البعض القائلون بأن أفلاطون لم يعتقد فى الخلود الأشخاص] كسند لموقفهم ، والتى نقرأ فيها نصاً أن معرفة الذات للذات يعنى إمتلاكها لعلم العلم (١٦٥ ب وما بعدها) ، أى معرفة المثل . وهكذا يظهر أمامنا إمكان إثبات هوية النفس ، وقد أختزلت إلى مجرد العقل الخالص ، مع المثال وذلك بغير تحفظ .

ولكن هذه النتيجة تثير عدداً من المشكلات : فالأسباب ، كما يقول تسلر ، التى كانت قد دعت أفلاطون إلى فصل المثال عن الظاهرة الحسية أجبرته كذلك على تمييز النفس عن المثال . فالنفس شىء مشتق ، أما المثال فكيان أصلى ، والنفس جزئية ، أما المثال فكلى ، وأخيراً فإن المثال كائن كونا مطلقا أما النفس فليست إلا مجرد مشارك فى الوجود الحقيقى . وكما أن المثل بعضها خارج البعض (هذا

وإن كان أقلها علوا متضمناً في الأعلى ، وجميعها متضمنة في المثال الأعلى ، هذا على أقل تقدير) ، وكما أن العالم الحسي يوجد منفصلا عن المثل، فكذلك النفس هي متميزة في نفس الوقت عن المثال وعن الظواهر الحسية . والنفس ، كما يضيف روده (Rohde) ، ليست مثالا وليست لها علاقة مع مثال الحياة إلا كعلاقة الظواهر مع مثلها . كل ما في الأمر أنها أقرب إلى المثل من أي شيء آخر من غير المثل ذاتها . وللجسم عليها تأثير شديد يصل إلى ادخال شيء يقرب من الطبيعة الجسمية فيها (« فيدون » ، ٨١ حـ ، ٨٣ د) . وهي ليست ثابتة كحال المثل التي تقترب منها بدون أن تكون من نفس نوعها : أخيراً فقد يدعي البعض أن أفلاطون إنتهى إلى وضع تمييز فاصل بين النفس والمثال حيث أنه يجعل من النفس شيئاً مركباً ، وذلك ليس فقط في « طيماوس » بل وكذلك في « الجمهورية » (٦١١ ب) .

ولكن هذه الإعتبارات لاتبدو لنا قاطعة . يقال ان النفس مخلوقة على حين أن المثال خالد . ولكن أحد شيئين : اما أن أرسطو قد أساء فهم أفلاطون الى حد غريب واما أن أفلاطون قد قبل وجود خلق منطقي للمثل ، وأليس هذا هو طريقة الخلق الوحيدة المناسبة للنفس بالنظر الى خلودها ؟ وقد يقال إن « طيماوس » تتكلم عن بداية النفس والعالم . ولكنه من المشكوك فيه كثيراً أن تؤخذ المحاورة بالحرف فيما تقوله حول هذه المسألة . فكل المفسرين القدماء لأفلاطون أتفقوا فعلا على أنه لم يفترض وجود بداية للعالم الا كطريقة مصطنعة للعرض .

أما عمومية المثال وفردية النفس فانهما لا يقيمان بين المثال والنفس فصلا جوهريا . ذلك أن المثل ، وهي الموهوبة الحركة والحياة والفكر ، موهوبة أيضاً الشخصية والوعي لنفس هذا السبب . هذا أولا ، ومن جهة أخرى فإنه ما أبعد أن تكون العمومية هي الخاصية الجوهرية للمثل . فقد حاولنا في مقالة

أخرى [حول « تطور الجدل الأفلاطوني »] إثبات أن الخاصية الجوهرية للمثال ليس هو العمومية بل هي الضرورة التي تجمع إلى بعضها البعض عناصره المتعددة ، أي أنه ليس « ما صدق » المثال بل « مفهومه » . فليس المثال عاما وكليا إلا لأنه بسيط ، وهو أكثر عمومية كلما كان أكثر بساطة . والنفس ليست إلا مثالا أكثر تعقيداً وليس المثال إلا نفسا أكثر بساطة ، أو فلنقل على نحو أفضل : إنه المثال كائن عقلي واع ، أما النفس فهي وعي أحد الكائنات العقلية . وفيما يخص تأثير الجسم على النفس ، فإنه لا يبدو أنه يمس النفس ذاتها إذا تكلمنا بدقة ، أي باعتبارها العقل ، وهو الذي يجب أن يعتبر هو وحده خالداً وأنه هو والمثال سواء . ويمكن الرد بسهولة على الإعتراض القائل بأن المثال أصلي أما النفس فمشتقة ، بأن المثال ذاته كائن مختلط وأنه بالتالي ليس أصليا بالاطلاق . لهذا فإنه لا يجب أن ندهش من أن أفلاطون يتكلم حينا عن بساطة النفس وحينا آخر عن تعقدها أو عن تكونها . فليست النفس بأكثر ولا أقل بساطة من المثال . وهي تحتوي كالمثال على الحد واللامحدود ، على « الذات » و « الآخر » ، وهي لها ، كالمثال ، « مفهوم » [بالمعنى المنطقي] . ولكن هذا « المفهوم » (compréhension) ليس عقبة أمام بساطة النفس العاقلة بقدر ما أنه ليس عقبة أمام بساطة المثال . ففي هذا وتلك عوارض وعلامات رغم أنه ليس فيهما أجزاء . هذا هو نوع التكون [أو التركب] الوحيد المتناسب مع طبيعة المثال والنفس ، ولاشك أن هذا هو الذي تسميه « الجمهورية » « بالتركيب الأبدع » . فهو أجملها وأصلبها لأن عناصره يجمع بينها رباط الضرورة ، ذلك الذي تتكلم عنه محاورة « مينون » .

وهكذا فإننا نلخص هذا البرهان الثالث على النحو التالي : العقل يفترض ، أو بالأحرى يتطلب ، عقلا ، والموضوع ذاتا . هذا العقل ، وهو مفكر المعقول الطلق ، يجب أن يكون بسيطا وخالدا كالمثال . وإذا نحن تأملنا نظرية العقل

وبغض النظر عن الصعوبات التي يثيرها هذا التصور حينما يتعارض مع تصور المحسوس وتصور المادة باعتبارها شيئاً في ذاته ، فإن الحجة في ذاتها سليمة تماماً ، والحق أنها أول برهان دقيق نلقاه في « فيدون » . وحجة الأضداد تفترضه ، أما حجة التذكر فإنها تبرهن على وجود النفس السابق وليس على خلود النفس على أي نحو . وهكذا فان آراء تسلر بخصوص الحجج الثلاث الأولى التي ترى فيها مراحل متعددة لبرهان واحد وآراء بونيتز التي ترى فيها حجتين منفصلتين لكل منهما قيمته ، لاهذه ولاتلك تبدو لنا مقامة على أساس قوى . فالبراهين الثلاثة منفصلة كل منها عن الآخرين ، وذلك إذا وضعنا جانبا التحفظات التي يجب إصدارها حول البرهانين الأولين ، ولكن هذين لايمكن أن يكونا مقبولين إلا إذا كان الثالث مقبولا . فهما يفترضان، وقد أدرك تسلر هذا محقاً ، أن النفس الإنسانية جوهر متميز عن الجسد ولا يأتي عليها تكون أو تحطم . ولكن في هذه الحالة ، ماذا يمكن أن تكون إن لم تكن مثالا ؟

(٤) الحجة الرابعة ، التي قارنها البعض بالحجة الوجودية [أو الأنطولوجية وهي التي تثبت الوجود من مجرد تصور الوجود] ، تحاول استنتاج خلود النفس من طبيعة جوهرها نفسه : فالتصور لايمكن أبداً أن يتحول إلى ضده ، ولا يمكن للشيء تنتمي إلى جوهره خاصية معينة أن يقبل الخاصية المضادة . ولكن الحياة تنتمي إلى جوهر النفس التي لاتستطيع ، بالتالي ، أن تقبل ضدها ، أي الموت .

وقد قارب بعضهم ، محقين ، هذه الحجة مع حجة محاورة «فايدروس» (٢٤٥ حـ ، وقارن « القوانين » ، ٨٩٤ هـ ، ٨٩٥ حـ ، ٨٩٦ ا) حيث يلاحظ أفلاطون أن النفس ، مادامت موهوبة الحركة ، بحسب جوهرها، ومادامت مبدأ كل حركة فإنها يجب أن تكون خالدة . والواقع ، كما تشير فقرة « السفسطائي » التي أشرنا إليها، فإن الحركة والحياة والفكر تتجاور معاً في جوهر النفس ، أو بالأحرى إنها النفس

ذاتها . ولكن إذا فهمنا الحجة على هذا النحو ، فما هى قيمتها ؟ الغريب أن المؤرخين يرون فيها البرهان الحاسم الأخير فى نظر أفلاطون ، وكذلك أيضاً أضعف البراهين . وإنه ليبدو لنا صعبا أن نقبل أن أفلاطون نفسه أعتبره برهانا مؤديا إلى النتائج المطلوبة . لأنه من اليسير أن نعترض ، مستخدمين نفس الأمثلة التى استخدمها هو : النفس لا يمكن لها ، وهى التى جوهرها الحياة ، أن تصير ميتة مع بقائها نفسا ، تماما كما أن الثلج ، الذى جوهره البرودة ، لا يمكن أن يصير ساخنا مع بقائه ثليجا . ولكن كما أن الثليج يمكن أن يتوقف عن أن يكون ثليجا وأن يصير ماء ، فكذلك النفس يمكن أن تتوقف عن أن تكون نفسا . بعبارة أخرى: فكما أن الشيء (subtance) الذى سيتحقق فيه الثليج والبرودة يمكن أن يصير ماء وحاراً ، فكذلك الشيء الذى تتحقق فيه النفس والحياة يمكن أن يصبح ميتا . أفلاطون توقع هذا الاعتراض وجعل أحد الحاضرين يعبر عنه (١٠٣ ا) قائلا : ألم نقل إن الاضداد تتتابع ويولد بعضها من بعض ؟

ويجيب سقراط بهذا على نحو التقريب : لقد كنا حينذاك ننظر فى أمر الأشياء التى تتحقق فيها الاضداد ، وقلنا إن الموضوع الذى قد يحوز خاصية كان قد حاز من قبل الخاصية المضادة . أما الآن فإننا نتحدث عن الاضداد أنفسها . فنحن لا ننكر أن عدداً زوجيا من الأشياء يمكن أن يصير فرديا إذا أضيف إليه العدد واحد ، بل إن الزوجى نفسه يمكن أن يصير فرديا . فليس الثليج المادى المحسوس هو مالا يمكن أن يقبل الحرارة ، إنما هو مفهوم الثليج ، أى الثليج فى ذاته . وهكذا فإن الحجة لا تكون مقبولة إلا إذا لم تكن النفس خاصية لموضوع ، أى إلا إذا كانت شيئا فى ذاته ، وإن يكن غير محسوس ، أى إلا إذا كانت مثالا . اذن فالحجة الرابعة ، كالحجتين الأوليين ، تفترض الثالثة .

وصحيح أن أفلاطون يضيف مباشرة أن الأضداد المجردة والتى هى فى ذاتها

ليست هي فقط ما لا يقبل بعضها بعضا ، وانها كذلك الأشياء التي جوهرها هذه الاضداد (١٠٤ ب) ، وهو هنا وبصدد هذا يستخدم أمثلة الثليج والنار . ولكن أحد شيئين : اما أن هذه الإضافة تعارض معارضة جلية الإجابة التي أجيب بها على الاعتراض الذى قدمه أحد الحاضرين ، واما أنه يجب أن نفهم النار والثليج على أنهما النار والثليج فى ذاتهما أو مثالاهما وأن نفهم ، بصفة عامة ، « ما يقبل الضد » [وهو تعبير موجود فى النص المذكور] على أنه يعنى أكثر المثل تحققاً (les plus concrètes) التى تحوى مثلاأخرى أكثر منها بساطة . هذه الإضافة مفهومة على هذا النحو لا يمكن أن يكون لها غير هدف واحد : التذكير بأن هناك درجات فى التعقد فى « مفهوم » المثل ، وأن غنى « مفهوم » النفس الإنسانية لا يمنعها من أن تكون مثالا .

اذا كان لهذا التفسير قوة وكان له ما يبرره ، فانا لا يجب أن نعتبر الحجة الرابعة فى « فيدون » « البرهان الذى يلخص كل البراهين الأخرى » و « الوحيد الذى يتعدى مجال الاحتمال » [ليصل الى مرتبه اليقين ، وهو رأى تسلر] ، وأن أفلاطون يعتبره برهانا كاملا حاسما [وهذا رأى جومبرتز] ولا يمكن نقضه » ليس هذا فقط بل ولا يجب علينا كذلك أن نرى فيه أكثر من مجرد ذيل (corollaire) تابع للبرهان الثالث . فهذا البرهان هو الأساس المشترك لكل البراهين ، ويمكن بيان ارتباطها معاً على النحو التالى : (١) المثال يفترض نفسا تكون الذات الذى موضوعه المثال . هذه النفس لا يجب أن يكون لها من مضمون الا المثال . وهي يجب أن تكون بسيطة ، أى بلا أجزاء ، حالها فى هذا كحال المثال ، وبالتالى خالدة . (٢) وباعتبار أن النفس مثال فانها لا يمكن ، كما هو حال الأشياء المحسوسة ، أن تصبح الضد لما يكون جوهرها ، أى أنها لا يمكن أن تستقبل الموت . (٣) التذكر يبرهن على وجود معرفة بالمثل سابقة على المعرفة

الحسية : ولكن الذي يعرف المثل هو مثال . اذن فليس الجسد هو الموجود أولا . (٤) النفس ، باعتبارها مثالا ، أى شيئا فى ذاته ، ليست مجرد خاصية [لشىء آخر] ، أنما هى ، على العكس من ذلك ، جوهر (supstance) ، هى الموضوع الذى يتعاقب عليه ، بدون أن يجرى تعديل على جوهرها (essence)، العرضان المتضادان : حياة فى الجسد وحياة بغير الجسد.

وهكذا فإن كل الحجج المنطقية فى « فيدون » تفترض الحجة الثالثة ، وهذه تستنبط استنباطا مشروعا من نظرية المثل . ويقرر تسلر بحق أن هذه الحجج تنبع جميعا من فكرة واحدة : « الوعى بالمثال . . . جوهر النفس الإنسانية » ، ويشير بونيتز إلى أن مذهب المثل يعرض أو يذكر به عدة مرات وفى أجزاء حاسمة من المحاورة . فهو يظهر خلال البرهان الأول باعتباره الفرض الضرورى لتفسير المعرفة ، وعندما يشرع سقراط فى تفنيد الرأى الشائع الذى يعتبر النفس وكأنها إنسجام الجسد فإنه يقرر أولا أن محدثيه متفقون معه على المبدأ : ألا وهو مذهب المثل ذاته ، أخيراً فإن رواية تطور فكر سقراط ، الذى يسبق الحجة الرابعة ، يفضى إلى مذهب المثل . ولا يمكن ، فى محاورة أعتنى مؤلفها بصياغتها كمحاورة « فيدون » ، أن نرى فى التأكيد عــلى هذا التكرار مجرد نتيجة للمصادفة .

وهكذا فليس للبرهنة التى تقدمها « فيدون » من قيمة إلا تلك القيمة التى لنظرية المثل وهى التى تستنبط منها . ولهذا السبب نفسه فإن لتلك البرهنة فى نظر أفلاطون نفس القيمة تماما التى تتمتع بها أكثر مبادىء مذهبه جوهرية . وهذا هو على أية حال ما يصرح به هو : فعندما يعلن سيمياس (١٠٧ ا) ، بعد آخر حجة ، أنه يبقى على بعض الشكوك ، فإن سقراط ينصحه بالعمل على تعميق البحث فى « الفروض الأولى » ، وذلك ، فيما يقول لمن كانوا حوله ، بالسير وراء البرهان . ولكن ماذا يمكن أن تكون هذه الفروض الأولى إن لم تكن نظرية المثل ؟

ومن الممكن أن يكون أفلاطون قد أخذ أعتقاده فى الخلود عن مفكرى الدين وعن الديانات السرية . ومن الممكن أيضاً ، ألا تبرهن حجج « فيدون » على ما كان المطلوب منها البرهنة عليه » [رأى روده] . ولكنه مما لا يمكن المحاجة فيه أنه إن نحن قبلنا نظرية المثل فإن هذه الحجج تصبح مقبولة وتؤدى إلى النتائج المقصودة ، وأنه اذا كان صحيحا أن التصورات الدينية القديمة أوحت الى أفلاطون بعقيدة الخلود فإنه لا يقل عن ذلك صحة أنه أخذ هذه العقيدة لنفسه مؤسسا لها تأسيسا قويا بقدر قوة تأسيسه لأهم مذاهبه . ومن هذه الوجهة للنظر فإنه يكون قد برهن على خلود العقل برهانا سليما .

حول التأريخ المصرى الاعتبارى *

الأمة المصرية هى أول أمة بين البشر قسمت السنة إلى ٣٦٥ يوما فى تقويم يعتمد على ظهور نجم الشعرى عندالفجرفى أول شهر تحوت. ولكن التقويم الرسمى كان لا يهتم بالسنة الكبيسة ، فكان يفقد كل أربعة سنوات يوما بالقياس إلى التقويم الشمسى ، رغم أنهما كانا يبدآن معا فى الأصل فى وقت واحد فى أول كل ١٤٦٠ عام شمسى و ١٤٦١ عام رسمى. وقد حدث هذا مؤكداً عام ١٣٩ ميلادية ، وهكذا فإنه بمضاعفة عدد ١٤٦٠ نعرف أن نظام التقويم المصرى كان قائما عام ٣٠٥٩ قبل ميلاد المسيح . وهو أمر محتمل كل الاحتمال لأن الدولة المصرية ذاتها كانت قائمة حوالى هذا الوقت وأرض كيمى موحدة واللغة المصرية ناضجة، مما يدل على أن هذا التقويم كان لابد معروفا حتى قبل هذا الحدث الأعظم وليد العبقرية المصرية : ظهور الدولة المصرية ، بل وقبله بكثير ، مما يجعلنا نضيف فى اطمئنان مدة ١٤٦٠ عاما أخرى راجعين بأول العمل المنتظم بالتقويم المصرى إلى عام ٥٥٢٠ قبل الميلاد . ولكننا إذا أدركنا أن إقامة هذا التقويم الدقيق قد احتاج إلى ملاحظات فلكية طويلة وحسابات معقدة تتطلب نضجا حضاريا عظيما وتنظيما إداريا وعلميا عاليا وتقدما فى نظم الحساب والتسجيل ، فإننا لا يمكن أن نتردد فى قول إن جهد أجدادنا المصريين سبق هذا التاريخ نفسه بكثير. ولما كنا ندخل هنا ميدان التقريب الأبعد ورغبة فى اقتراح تأريخ سهل لحين قيام علمائنا اليوم باقتراح تأريخ وثيق ، وهو ضرورة وطنية طال انتظارها وآن أوانها ، فإننا سنضيف مدة أخرى لنصل إلى تاريخ ٧٠٠٠ سنة شمسية قبل الميلاد ، وهكذا يكون العام الحالى بحسب التأريخ المصرى الاعتبارى الذى نقترحه مؤقتا هو عام ٨٩٧٣ .

فهرس

للدكتور عزت قرني

ــ الطبيعة والإغريق ، تأليف إرفين شرودنجر ، ترجمة عن الإنجليزية ، ١٩٦٣ ، دار النهضة العربية .

ــ فيدون (فى خلود النفس) ، لأفلاطون . :

ــ محاكمة سقراط ، لأفلاطون ، ترجمة عن اليونانية مع مقدمات وشروح ، ١٩٧٣ ، دار النهضة العربية :

— « Doxa parmébéene et boxa qlatonicienne »
(ètube sous qresse)

" — Sur quelques difficultés et ambiguités du "Théétète" de Platon " (ètude sous presse)

قريبا : فى الفلسفة :

ــ التآنى والتعاصر . دراسة فى فلسفة التاريخ . الأسس النظرية لعلاقتنا مع الحضارة الغربية وغيرها .

ــ مستقبل الفلسفة .

ــ الفكر المصرى القديم .

فى تاريخ الفلسفة :

ــ الحكمة الأفلاطونية .

ــ الفكر والمعرفة الطبيعية عند أفلاطون .

ــ النصوص السفسطائية .

ــ سقراط . دراسة .

ــ سقراط والسفسطائيون ، محاورات لأفلاطون .

ــ المشكلات الكبرى للفلسفة اليونانية ، تأليف أولف جيجن ، ترجمة عن الألمانية .

ـ نظرية المعرفة عند أرسطو ، تأليف م . ميغيوتشى ، ترجمة عن الإيطالية.

في الاعداد : في مشكلة الحضارة :

ـ دلائل إنهيار الحضارة الغربية.

ـ شهود على انهيار الحضارة الغربية (من هيجل إلى ماركوز).

ـ ثلاثية الحضارة الجديدة :

ـ نحن والغرب .

ـ نحن وماضينا (أو من نحن ؟) .

ـ نحن والمستقبل (أو الحضارة الجديدة) .

في تاريخ الفلسفة :

ـ مؤلفات أفلاطون .

ـ المعرفة والوجود عند أفلاطون .

ـ محاورة ثياتيتوس (عن المعرفة) ، لأفلاطون ، ترجمة عن اليونانية مع مقدمات وشروح .

ـ محاورة الجمهورية (الكتاب الخامس والسادس والسابع) ، لأفلاطون ترجمة عن اليونانية مع مقدمات وشروح .

ـ الميتافيزيقا ، لأرسطو ، ترجمة عن اليونانية ودراسة .

ـ الأخلاق إلى نيقوماخوس ، لأرسطو ، ترجمة عن اليونانية ودراسة .

في الأدب :

ـ الغضب المقدس ، ديوان .

ـ ثلاثية إخناتون المسرحية :

ـ الملكة ، إخناتون ، حور محب

رقم الإيداع بدار الكتب ١٩٧٣/٥٢٨١